د. موسى برهومة

التراث العربيّ والعقل المَاديّ

قراءة في فكر حسين مروّة



الكتاب: التراث العربي والعقل المادي، قراءة في فكر حسين مروّة

تأليف: موسى برهومة

عدد الصفحات: 128 صفحة

الطبعة الأولى: 2017

الترقيم الدولي: 978-977-6483-88-0

رقم الإيداع: 2016/21294

الناشر

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - بئر حسن - سنتر كريستال، الهزيم - الطابق الأول

هاتف: 009611843340

بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: 2، شارع فؤاد سراج الدين (السرايا الكبرى سابقاً) جاردن ستي - القاهرة

هاتف: 0227963545

بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس

هاتف وفاكس: 0021670315690

بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

د. موسى برهومة

التراث العربي والعقل المادي

قراءة في فكر حسين مروّة



الإهداء

إلى روح أمي..

تقديم

بقلم: د. فهمي جدعان

لم يَحْظَ حسين مروّة حتى إنجاز هذا العمل، الذي هو الآن بين يدَيْ القارىء، بما هو أهلٌ له من الدرس العملي الرصين، برغم ما حظي به اسمه من انتشار واهتمام في أوساط «المثقفين» على وجه الخصوص، وعند الملتزمين بالفكر والممارسة السياسيين على وجه أخص. وقد تقَدَّمَ نضالهُ السياسي ورحيلُه الفاجع على أيّ أمر آخر، وبخاصة على دلالة عمله النظري الفكري الذي جسَّده في كتابه الذائع الصيت (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية). لذا كان عمل موسى برهومة حول (تطبيقات المنهج المادي التاريخي على التراث الفكري العربي الإسلامي) عملاً جديراً بالتقريظ والثناء، فضلاً عن أنه جاء بمثابة (تحية) تقدير وإجلال للمناضل الذي قضى ثمناً لفكره وعمله.

وليس يخفى على قارىء هذا العمل ما يجمع بين الباحث وبين صاحب (النزعات..) من عطف وتعاطف. بيْد أنّ هذا «الموقف» الأولي لم يُلقِ بظلاله على قراءة موسى برهومة لعمل حسين مروّة، كما أنه لم يَحْكُم نظره النقدي التحليلي لمشروع مروّة، وللمقاربة

التي اختارها لدراسة التراث العربي الإسلامي، فقد كان صريحاً في تقرير القول في أكثر من موضع من بحثه، وفي خالص ما انتهى إليه نظره فيه، إنّ حسين مروّة يجنح إلى «القسر المنهجي والعسف الأيديولوجي» في جملة عروضه وتحليلاته لأعمال الفلاسفة المسلمين. وقد كان في مكنة الباحث أن يتوسع في هذا الجانب، لكنّ ذلك لم يكن أمراً ضرورياً، إذْ كانت الأمثلة التي ضربها كافية في هذا القصد. ووُفِّق موسى برهومة، بشكل ملحوظ، في إبراز الغائية القصوى التي تثوي وراء مشروع حسين مروّة، وهي توظيف التراث العربي الإسلامي في المواقف الأيديولوجية الطبقية، وفي ربط حركة التحرر العربية المعاصر بالنزعات المادية في الحضارة الإسلامية، وهو موقف يجعل من حسين مروّة أحد أبرز المفكّرين العرب المعاصرين الذين ذهبوا إلى أنّ التراث يحمل في طياته «نزعات حيّة» يمكن استخدامها وتوظيفها في عمليات التغيير والتقدم، بل والثورة أيضاً، وذلك إلى جانب الذين أرادوا أن ينطلقوا «من التراث إلى الثورة» أو «من العقيدة إلى الثورة» برغم الاختلافات المنهجية أو المذهبية هنا وهناك. ومع أنني شخصياً لا أذهب هذه المذاهب - إذْ أرى أنّ التراث ينطق بلسان أهله وعصره، وأنّ علينا أن نبدع تراثاً للساننا وزمننا وعصرنا، وأن عملية «التوظيف» - توظيف التراث - ليست هي الدافع إلى التغيير، وإنما الدافع إلى ذلك هو الشروط المشخّصة المباشرة، إلا أنني لا أملك إلا أن أقدّر لحسين مروّة هذه المقاربة التي لم تدفعه - بما هو ماركسي - إلى إحداث «قطيعة» قاسية ومريرة مع التراث العربي الإسلامي، وهو موقف يتميز به حسين

مروّة ويستحق لأجله، ولأسباب عديدة أخرى بكل تأكيد، كل التقدير والتكريم والاحتفاء.

أما دراسة موسى برهومة فهي ذاتُ خصال بارزة: فهي لا تقصّر في استحضار آراء وتحليلات جميع الذين عُنوا بأعمال حسين مروّة، وهي تقارب ذلك كله مقاربة موضوعية، وهي لا تقع في شراك النظر الأيديولوجي برغم السمة الأيديولوجية الغالبة على الموضوع، وهي- بنزوعها التحليلي النقدي - تستجيب استجابة مطابقة لمتطلبات البحث العلمي الرصين الذي جسّده موسى برهومة بلغة دقيقة مُحْكَمة، وبأسلوب جاذب شائق، وبفكر واعٍ، لا للقضايا التي عرض لها المفكر الذي اتجه إلى دراسته فحسب، وإنما أيضاً لثلة من قضايا العصر ومشكلاته الرئيسة.

لقد حملتْ إليَّ قراءتي لهذا العمل قدْراً عظيماً من الفائدة والمتعة، وأنا أرجو أن تحمل للقارىء ما لا يقل عن هذا القدْر.

عمّان 27/ 8/ 2004

هذه الدراسة

تتناول هذه الدراسة المفكّر اللبناني حسين مروّة الذي يُعدّ واحداً من أبرز المشتغلين بالفكر العربي المعاصر، ويتركّز البحث على تحليل جهوده في تطبيق المنهج المادي التاريخي على التراث الفكري العربي الإسلامي؛ بغية استخلاص النزعات المادية من هذا التراث، وإثبات أنّ الفكر الفلسفي في الإسلام قد انطوى على ملامح مادية أغفلها الباحثون والمفكّرون الذين تناولوا ذلك التراث بمنأى عن تلمّس تلك النزعات والقبض على تجليّاتها.

ومن خلال الإحاطة بجهد المفكّر الذي ضمّه كتابه الموسوعي: «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، وتحليل المسوغات الفكرية التي حدّدت خيارات المفكّر وشكّلت مرجعياتها، أمكن التعرّف على مجموعة من المرتكزات السياسية والأيديولوجية التي أسهمت في دفع المفكّر إلى توظيف دراسة التراث من أجل التدليل على مصداقيتها، وخدمتها في معاركها النضالية من خلال حركة التحرر العربية.

وخصت الدراسة، بالنظر المدقّق، الإغراء الأيديولوجي والسياسي المباشر الذي يبعث على الظن والاعتقاد بأنه قد قاد المفكر إلى نتائج متعسّفة خضعت للقَسْر المنهجي أكثر مما خضعت للتمحيص العلمي، وتساءلت عما إذا لم يترتب على ذلك انحرافٌ عن السياق الاقتصادي والتاريخي والاجتماعي وشروطه المشخّصة. على أنّ ذلك لا يخفي الإشراقات المنهجية التي نجح المفكّر في فتح الكُوى أمامها عبر مساهمته الرائدة في دراسة التراث بمنهج فكري جديد، وفي إطار تكاملي، بمعزل عن أية نظرة تشطيرية أو انتقائية، علاوة على محاولته الجادة ربط خلاصات الفكر بالواقع الراهن، وهو هدف أغفلته غالبية الدراسات التي تناولت التراث الفكري العربي الإسلامي في العصر الوسيط.

ويتعيّن الاعتراف بأنني ظللتُ متردّداً في نشر هذه الدراسة، التي هي في الأصل أطروحة تقدمت بها لنيل الماجستير في كلية الآداب بالجامعة الأردنية العام 1996، وسبب تردّدي نابعٌ من خشيتي ألّا أكون وفيتُ بما يستحقه المفكّر حسين مروّة من جهد، على الرغم من أنني أمضيتُ زهاء خمس سنوات باحثاً في قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي، وتطبيقات المنهج المادي التاريخي عليه، حتى كانت هذه الدراسة المكثّفة التي آمل أن تكون بمثابة تحية للمفكر الشهيد حسين مروّة.

ولم تكن لهذه الدراسة أن تتبلور بصيغتها الناجزة، لولا الدعم غير المحدود لأستاذي الدكتور أحمد ماضي الذي أشرف عليها

مشكوراً ومنحها جهده ووقته وصبره وتشجيعه، إذْ أفدت من ملاحظاته؛ فاصطبغت حروفي بروحه الوقّادة.

ويقتضي الوفاء أن أتقدم بشكر وافر لأستاذيَّ الدكتور سحبان خليفات (لروحه الرحمة الغامرة) والدكتور سليمان مخادمة اللذيْن لفتا انتباهي، بصوابيّة ملاحظاتهما وألمعيتها، إلى قضايا كثيرة.

أما أستاذي المفكر د. فهمي جدعان فقد طوّق عنقي بمحبته الفيّاضة، حين تكرّم بكتابة مقدمة هذه الدراسة، بقلمه الذي رصّع المكتبة العربية بالمؤلفات الفكرية الرصينة الرائدة.

لهذه الكوكبة من أساتذتي تدين هذه الدراسة بكل ما فيها من إيجابيات، أما السلبيات فمآلها إليَّ، راجياً ألا تكون كثيرة فتحجب رونق التحية التي نشدتُ أن تكون صافيةً وهي تعانقُ روحَ المفكّر الشهيد حسين مروّة الذي نذر حياته وعقله وقلمه مناضلاً من أجل جلاء الحقيقة وإعلاء قيم الحرية والتنوير.

المؤلف

مقدمة الطبعة الثانية

هل نقتل حسين مروّة مرةً أخرى من أجل إحيائه؟!

منذ اغتياله، برصاص قوى الضلالة والظلام والجهل في منزله في 17 شباط (فبراير) عام 1987، لم يُقيّض لحسين مروّة أن يُدرَس على الوجه الذي يستحقه، ولم يُعط حقَ قدره من البحث والتنقيب والمساءلة والنقد، على الرغم من أسبقيته التاريخية في قراءة التراث الفكري الإسلامي من وجهة نظر جديدة ومبتكرة، خالعاً على تلك القراءة جِدّة ووقاراً، ومثبِتاً أنّ فضاءات تأويل التراث الديني لا تحدّها ضفاف أو ترسيمات، ما دامت ملتزمة طرائقَ البحث العلمي، والتفكيك النقدي، والروح المعرفية المتحرّرة من القيود والإكراهات.

ظل حسين مروّة غريباً عن أهل الاختصاص، ولم ينهد أحدٌ إلى إيلاء مشروعه الكبير الأهمية اللازمة، حتى مع توحّش «الفكرة الدينية» في الزمن الراهن، ولجوء منتسبي التيارات «السلفية الجهادية»، وأنصار جماعات الإسلام السياسي، إلى الاحتماء بالنصوص الدينية لتبرير أفعالهم، وإسباغ شكل من «القداسة» على ممارساتهم الدنيوية التي تتوخّى، في الأغلب، مصالح

سياسية وحزبية، وتنفيذ أجندة بعيدة عن روحانية الدين، ومقاصده المنزّهة عن الغرض العارض.

لقد كانت قراءة الميراث الفكري الديني، من زاوية مختلفة عن القراءات السلفيّة الحَرفيّة القاموسيّة السائدة، هاجساً مسيطراً على حسين مروّة قبل إنجاز مشروعه الموسوعيّ «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» الذي بدأه أواخر ستينيات القرن الماضي، وصرف عشر سنوات في موسكو من أجل إنجازه، بغية «اختصار المسافة بين فكر التراث، وبين الأرض الاجتماعية لهذا الفكر» كما قال مروّة. فقد سبق هذا الجهدَ التماعاتٌ ذكية تمثلت في كتاباته عن ابن سينا وإخوان الصفا والمتصوّفة، والمنهج العلمي عند جابر بن حيان باعتباره «إمام العلوم الطبيعية».

وقد كان مروّة في تلك الفترة منشدّاً إلى تجربة ثرية منحها صفة الريادة، واعترف بفضل صاحبها المفكر الفلسطيني بندلي صليبا الجوزي (1871 - 1942) الذي أصدر في القدس عام 1928 كتابه «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام»، معايناً التاريخ الإسلامي في ضوء التفسير المادي، ومقارباً إياه على نحو ثوريّ في المحتوى والمنهج.

وفي مقدمة الطبعة الثانية للكتاب التي صدرت عام 1981 كتب حسين مروّة تحت عنوان «هكذا نقرأ بندلي الجوزي»، مذكّراً بأن «عناصر الريادة في عمل بندلي الجوزي متعدّدة، فهي لا تقتصر على اقتحام التراث بقراءة منهجية، مادية، تاريخية، بل تضيف إلى ذلك عنصرين يزيدان هذا العمل قيمة تاريخية بالغة الأهمية، هما:

أولاً: إنّ بندلي ينطلق منهجياً من وعي علمي لارتباط حركة تطور المجتمع العربي - الإسلامي بالقوانين العامة الموضوعية ذاتها التي ترتبط بها حركة تطوّر المجتمع البشري ككل، مع إدراكه أهمية الخصائص التاريخية التي تميّز مصداقية تلك القوانين في المجتمع العربي - الإسلامي.

أما العنصر الثاني من العنصرين الإضافيين في ريادة الرجل، كما يتابع مروّة، فهو سبقه إيّانا بنحو نصف قرن، إلى كشف المنطق الفكري للمنهج البرجوازي الغربي في دراسته لتراثنا الفكري، وتحديد هذا المنطق بكونه يُنكر اشتماله على القوانين العامة الموضوعية لحركة تطور المجتمع البشري، أي كونه ينكر خضوع المجتمع العربي - الإسلامي لتلك القوانين ويفتعل قوانين خاصة لهذا المجتمع «الخاص» تحكمه، بمعزل عن القوانين العامة لتلك.

وما يميّز جهد حسين مروّة في «النزعات المادية..» الذي يُعدّ التمثّل الأسطع لمنهجه في قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي، هو الشمولية والاتساع، وقراءة الفكر في ضوء المنهجية المادية التاريخية، بعد قيامه بإجراء مسح أوليّ للواقع الاقتصادي والاجتماعي للعصر الوسيط، منذ ما قبل نشوء النظر الفلسفي في عصور الجاهلية الأولى، وحتى استقرار الفلسفة على يد أبي بكر الرازي، والفارابي، وابن سينا وغيرهم، مروراً بملامح التفكير الفلسفي الجنينيّ على يد الشيعة والخوارج، وما تلاهما من القدرية والجهمية، والصراع المعتزلي الأشعري، وصولاً إلى

علم الكلام، وبروز المنطق، وظهور إخوان الصفا، وتبلور ظاهرة التصوف بمفاهيمها السياسية والنظرية والفكرية.

إنّ مساهمة حسين مروّة الأساسية في إثراء النظر إلى الميراث الديني الإسلامي تتجلى في كونه ارتاد طريقاً لم تألفه مسيرة هذا الفكر , فقد خاض في مسائل خلافية جدلت مفاهيم «التراث» و«المعاصرة» في نسق جديد يقوم على استجلاء ذلك «التراث» بأدوات منهجيّة معاصرة، مُثبتاً مقدرة الفكر العربي المعاصر وحيويته في تناول التراث الفكري العربي الإسلامي بأدوات منهجية ظل يُنظر إليها على أنها «مستوردة» و«دخيلة» و«مُقحَمة» على الفكر العربي , علاوة على كونها لا تصلح , ابتداءً , لمعالجة هذا الفكر.

وثمة ما يُلحّ على إصدار هذه الطبعة الثانية من هذا الكتاب (الأولى صدرت في بيروت 2004)، على ما يستبطنه ذلك من إعادة تسليط الضوء على الجهد الاستقصائي الاستثنائي الذي قدمه حسين مروّة، مُقرّاً بأنّ التراث تراثات وليس تراثاً واحداً، ما يعني انعدام إمكانية حصره في زاوية واحدة، وإصدار حكم نهائي بشأنه، كما تفعل تفسيرات «السلفية الجهادية» أو التنظيمات ذات النزوعات التي تروم حكمَ الدنيا بالتشريعات الدينية، وحسب.

ومما يُلحّ أيضاً على الاهتمام بميراث الشهيد مروّة هو أنّه وضع الأرضية المنهاجية لقراءة النص الدينيّ في ضوء الوقائع الاجتماعية والأحوال الاقتصادية والعلاقات السياسية وأنماط الصراعات الثاوية والطافية على السطح بين الفكر والسياسة

والاقتصاد، وتمظُهر ذلك في استثمار السلطةِ للنصوصَ الدينية من أجل إحكام سيطرتها، أو التعاطي مع خصومها، أو الناقمين عليها، وبسط شرعيتها.

ولئن كان مروّة لم ينشغل في قراءة النص القرآني وتأويل خطابه، فذلك لأنّ اهتمامه انصبّ على قراءة الفكر العربي الإسلامي وتمثّلاته الفلسفية ورموزه وفِرَقه واتجاهاته ومحطاته المفصلية. وفي هذه المنطقة فإنّ من اليُسر على الباحث أن يتحرك، تحليلاً وتأويلاً وتفصيلاً واستقصاءً وسَبراً، لأنه يتعاطى مع مُنتج بشريّ في ظرف تاريخي وثقافي متعيَّن قابل لأن يخضع للمعاينة وَفق منهج التحليل المادي التاريخي، بينما تخضع قراءة النص القرآني، بأدوات هذا المنهج، لإشكاليات والتباسات أساسية وشديدة الحساسية، لا سيما وأنّ النص القرآني يتحرّك في دائرة الميتافيزيقا، فضلاً عن كونه يتّصف، في المخيال الثقافي العربي الإسلامي، بالقداسة، ولا يحتمل الخدش من لدن منهج مادي ينظر، بشك، إلى الإيمانِ بوجودٍ ميتافيزيقي سابق للنص، وينفر من الميتافيزيقا باعتبارها تمثيلاً للمطلق والنهائي والتامّ والكامل، بينما ينهض المنهج المادي على ما يخالف ذلك كله، مُعلياً من قيمة الجدل وصراع الأضداد، والتغيّر الدائم الذي يصيب كلّ شيء من دون استثناء، ويهزّ باستمرار أرضَ الواقع الذي تصدر عنها الأفكار.

وربما أدرك مروّة هذا الاستعصاءَ المفاهيمي، أو الاصطدام مع الثقافة الشعبية، أو الوصول إلى نتائج نهائية وقاطعة بخصوص

مصدر النص القرآني وظروف تنزّله، مع أنّ مفكرين جاءوا بعده قاربوا، بشجاعة، هذه المعضلة، كنصر حامد أبو زيد (الذي خصّصتُ له دراستي الصادرة في كتابي «الناطقون بلسان السماء»)، ورأوا أنّ القرآن تشكّل من خلال ثقافة شفاهية، وهذه الثقافة هي الفاعل، والنص منفعلٌ ومفعول، وبالتالي فإنّ النص القرآني في حقيقته وجوهره «مُنتَج ثقافي»، أي أنه تشكّل في الواقع والثقافة فترة تزيد على العشرين عاماً. فهو، وهنا يستخدم أبو زيد أدوات المنهج المادي، «ديالكتيك صاعد وليس ديالكتيكاً هابطاً».

ولا تحمل الدعوة إلى إعادة قراءة حسين مروّة، وتجديد أفق تطلعاته المنهاجية، أيَّ إغماضة عن بعض الاختلالات البنيوية التي أصابت مشروعه، فهو كأيّ جهد جديد ومبتكر عُرضة للنقد، وربما النقض إن استدعى الأمر. لكنّ ما هو ملحّ في نظرنا، في هذه القنطرة الحضارية، هو التأسيسُ على ما قدّمه مروّة، من أجل التقدّم نحو تفكيك بِنية النص الديني في ضوء مناهج التأويل الحديثة، وبخاصة السياقية، ومناهج التحليل النقدي التاريخي، وكذلك المنهج المادي التاريخي، وسواها من المناهج التي تضع الظاهرة الدينية في إطار تشكلاتها الثقافية وانبثاقاتها المؤطرة بالزمان والمكان وعلاقات الاقتصاد والسياسة وآليات المجتمع القبلي، وانبعاثات التغيير التي حملتها الدعوة المحمديّة.

وربما في إعادة النظر في القراءة التي قدّمها مروّة في الفلسفة العربية الإسلامية، ما ينبّه إلى الاختلالات التي تتجلى في الفهم

القسري المتعسف للدين، والذي أضحى عبئاً على الدين نفسه. لذا صار من الضروري أن ينهض سجالٌ جديد متعافٍ من الأوهام والأنماط الجاهزة والقوالب البلاستيكية باتجاه شكل من «الثورة الدينية» ينبثق من فهم خلّاق للدين، بعدما نظر الناس إليه منذ القدم باعتباره خلاصاً وحلاً، فإذا هو مشكلة ومأزق!

وما يجعل هذه «الثورة» ضرورية هو تمادي الغلوّ في لَيّ عنق الأحكام الدينية، وإخراجها عن مقاصدها الخيّرة النبيلة التي تيسّر ولا تعسّر. وهذا الأمر نجده في تجليّات عديدة لعل ما يُسمى بتنظيم دولة الخلافة الإسلامية «داعش» وسواه من جماعات «السلفية الجهادية» مثالُها الأسطع والأكثر نفوراً، لجهة استخدامها ما تقادم من النصوص، وإخراجها من سياقها، ومن حيّزها الزماني، وإسقاطها بشكل حرفيّ على واقع تبدّل كثيراً، وما عاد منطق النصوص ذاتها يستجيب لعملية الإسقاط. فما كان ممكناً قبل ألف عام لم يعد كذلك الآن، فللتقادم فعلُه الحاسم في هذا الشأن، وليس من الحكمة أن تظل عربة التاريخ تسير بالمحرّك ذاته الذي رُكّب لها أول مرة، وهو أمر منحه مروّة عناية ملحوظة.

ومن دواعي «الثورة الدينية» أيضاً خروج الفتاوى من حيز المعقول، وذهاب بعض «المشايخ» نحو ما هو مستغرب ومهمَل ومَنسيّ ومُقاوِم للطبيعة البشرية. وأغلب هؤلاء يفهمون الاجتهاد بصفته منصَّة لتعذيب الكائن وعزله عن الانخراط في الحياة، ما يُنتج ما يمكن تسميته «الكائن الديني» الذي تسير حركيته وفق «كتالوغ» من الأحكام الشرعية التي لم تترك تفصيلاً، مهما ضؤل

شأنه، إلا وتطرقت إليه بالتحريم والنهي والإباحة، بحيث غمرت الأحكام الدينية الحياة بأكملها.

ويُضاف سببٌ آخر إلى قائمة موجبات «الثورة الدينية» هو استثمار النصوص الشرعية لمصالح أيديولوجية، وخدمة أجندات سياسية تتوخّى استخدام البشر وقوداً في معارك عبثية هدفها الغلبة والتمكين، لا إحقاق خير، أو نُشدان مقاصد منزّهة عن الغرض والتوظيف.

وثمة ما يجعل شكلَ «الثورة الدينية» مبنيّاً على المجابهة التي تجرّد الأطراف المضادة من أسلحتها ومنَصّاتها التقليدية، من خلال رجّ بعض المسلّمات، والتركيز على مقاصدية متنوّرة تنتشل الدين من أن يكون مكابدة، وتشرع الأبواب أمام النظر النقديّ في الأحكام الشرعية من خلال جهد تأويلي مرن وجذّاب لا يمسّ الجوهر الإيماني، ولا يضيّق، في المقابل، فسحة الحركة داخل النص بحيث يكون أشبه بسجن، أو قلعة حصينة نائية وسط صحراء بَلْقَع.

وهذا الجهد التنويري الذي يُجابه قوى التزمّت تلزمه قواعد فكرية وفلسفية أرسى مروّة دعائمها، كما يلزمه فقهاء متنوّرون ورجال دين يرغبون في انخراط الدين في فلك التحولات الحضارية، بحيث يستجيب لسُنن التطور، ويوفر شروط التعايش مع بني البشر، ويرسم خرائط طريق أمام الناس كي يعيشوا الحياة بما يليق بها، من دون أن يتنازلوا عن الشروط الأخلاقية، ومنظومة القيم الإنسانية، ومن دون أن يشعروا أنّهم غرباء في الدنيا التي

يحلو لكثيرين من دعاة «الساديّة الدينيّة» أن يذكّروا الكائنات المثقلة بهموم الوجود أنّ «الدنيا جنة الكافر ونار المؤمن»!

إنّ خطاب التزمت الديني، الذي يصدر عنه «داعش»، على سبيل المثال، وصل قمماً متوحشة، وربما يَعِدنا المستقبل بما هو أبشع وأكثر توحشاً، ما دام هذا الخطاب يتغذى على منظومة مفاهيمية مصدرها النصّ الديني بشقَّيْه الأساسيين: القرآن والسنّة، ما يجعل تفكيك هذا الخطاب محتاجاً إلى تظهير المعنى الديني المكتنف في هذين المصدرَين، وإعادة إنتاج تأويل للنص الديني يضعه في أفق التحوّلات الحضارية التي تحقق الخير، وتحافظ على حقوق الإنسان، ولا تتصادم مع ما حققته البشرية من مكاسب مدنية يتعيّن على الدين، أيّ دين، أن يصونها ويعزّزها.

ولعل ما يذهب إليه المتخصصون الضالعون في شؤون الاستراتيجيا والعسكرتاريا من ضرورة قصم ظهر «الإرهاب الديني» بالطائرات والصواريخ والترسانات الحديثة المتطورة، لا يُجدي نفعاً على المدى الطويل، على ما يعتقد به أهل النظر الثقافي والفكري، إذ ثمة ما يستدعي اللجوء إلى أدوات أخرى أكثر جدوى لجهة تعميق قيم فكرية وفلسفية في تربة الواقع العربي الإسلامي تقوم على العلم والعقلانية، وتوطين مبادىء التفكير النقدي في مناهج التربية التأسيسية، وفي المدارس والمعاهد والجامعات، وفي وسائل الإعلام، وغيرها من حقول التواصل الاجتماعي والإنساني، وقد كان ما بذله مروّة جزءاً أساسياً من هذا المشروع الضخم.

إنّ الأصوات المطالبة ببذل جهود لتقويض الأفكار الظلامية بتطوير المناهج المدرسية، وتجويد مدخلات التعليم الأساسي والجامعي، على سبيل المثال، تستقرىء ما فعله مروّة حين ربط الظواهر الفكرية بجذورها الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية، باعتبارها نتاج «فكر» أو أيديولوجيا يحتاجان إلى التفكيك والتحليل وبناء استراتيجيات مضادة للتقويض.

فالاحتقان الآن، على أساس ديني أو مذهبي وطائفي، في تصاعد وغليان، حيث كل معتنق فكرة قادرٌ على ملئها، حتى أقصاها، بطاقة العنف، تدعمه إحباطات الواقع، ومسوّغات الدين، ومشهّيات الأيديولوجيا، حتى تورق «شجرة الدم» التي نزفت قبل 50 مليون سنة، كما تقول الأسطورة، عندما قتل قابيل أخاه.

من الضروري أن نمضي مع حسين مروّة، ونستعين بتطبيقاته للمنهج المادي التاريخي لمعاينة مآلات التشكّل المفاهيمي لرؤى الشريعة وأطروحاتها، وَفق ما تقدمه القوى «الداعشية» التي تتعدّى التنظيم نفسه، لتتجاوزه إلى مرحلة شديدة الالتباس يعيشها العرب والمسلمون في هذه القنطرة الراهنة، حيث تغشى أعينَهم وقلوبَهم الحيرة.

فما العمل إزاء اختطاف الدين، وحصر تفسيره وتأويله في مفاهيم تقدمها منظمات السلفية الجهادية على أنّها التصور الأمثل للشريعة، فيما يصمت من هم محسوبون على التيارات «العقلانية» أو الوسطية، فلا يتخذون موقفاً، ولا يبادرون إلى درء شر أو خطر؟

فما العمل، إذاً؟

ما العمل لحماية الإسلام والمسلمين في الوقت نفسه، لا سيما الملايين الكثيرة ممن يقطنون القارة الأوروبية، ويعانون، فوق عدم القدرة، أو السماح لهم بالاندماج الكلي في مجتمعاتهم، والنظر إليهم كإرهابيين محتمَلين، شرورَ الجماعات المتطرفة، والأفراد المسحوقين العدميين المغسولة أدمغتهم والمنذورين للموت المجاني تحت أي يافطة أو ذريعة أو شعار؟!

ما العمل إذا كانت المشكلة وحلُّها كامنَيْن في النص ذاته.. النص الذي وُصف بأنه «ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن وجوهه»، وهل تكون البداية من أوروبا التي تسودها أنظمة علمانية بمقدور قيم الشريعة، في تسوياتها المؤمنة، أن تتواصل معها، وتشتبك، من دون أن يتم الإخلال بالجانب العَقدي في الشريعة؟

هل نبحث عن مشترك مدنيّ يلتقي فيه الإسلام مع ما يطرحه المشروع الاجتماعي العلماني الأوروبي؟

وأيضاً، إذا كانت العلمانية نشأت بسبب طغيان الكنيسة، فهل تنبثق العلمانية المسلمة من رحم الإكراهات التي تمارسها جماعات السلفية الجهادية؟

وهل فهم الدين معطى نهائي جاهز، أم هو أمر منوطٌ بتحوّلات السياسة وتقلّبات الاجتماع وأحوال الاقتصاد، وهل نعيد التذكير بمركزية المعنى وهوامش التأويل، أو ثبات النص وتحول معانيه، وَفقاً للظروف الزمانية ووسائل الإنتاج والهرمية الاجتماعية التي صرف حسين مروّة الجهد الأكبر في نقدها وتحليلها؟

في ضوء منهج التحليل المادي التاريخي، فإنّ التعامل مع موضوعة الإرهاب يختلف بحسب البيئة التي يضرب فيها. بمعنى أنّ أحد عوامل مقاومة الإرهاب هو فهمه، والإحاطة بشروط إنتاجه، وبطبيعته ومحركاته وغاياته التي تتزيا غالباً بلبوسات وأقنعة ترقى إلى فكرة «اليوتوبيا». هذا الفهم يختلف إذا كانت الحاضنة الثقافية متقدمة أو متخلفة، أي أنّ التعامل مع موضوعة الإرهاب في المجتمعات الديمقراطية التي تشيع فيها قيم العدالة الاجتماعية والمواطنة، ليس كمن يتعامل مع الموضوعة وهو مسربل بقيم مناوئة لتلك المذكورة، ويستغرق في أنظمة استبدادية أو بطريركية، ويضيق بالحرية والتعدّدية، وحقوق النساء والأطفال والأقليات، وتمتلىء سجونه بالمخالفين المطرودين من جنة السلطة ونعمائها.

لقد نهض مشروع حسين مروّة على قراءة هذه التحوّلات في مختلف وجوهها، وردّها إلى جذورها ومَنشئها، من دون أن يغفل عما تفعله ماكينة الفكر الرجعي في الثقافة العربية الإسلامية التي نقلت النصوص الدينية من حيّزها اللغوي، وحصّنتها بترسانة من التقديس جعلت منها سلطة مؤبّدة تكبّل تطلعات الإنسان إلى التحرّر وبناء مستقبله بمعزل عن الإكراهات مهما كان مصدرها.

لقد أنجز حسين مروة مشروعه في قراءة التراث الفلسفي العربي الإسلامي في مرحلة تاريخية متعيّنة، ولم يقترح، أبداً، أن يكون منجَزاً نهائياً، لأنّ طبيعة الأفكار متحوّلة، وهو ما يدفع إلى القول إنّ النظر إلى منجز مروة يتعين أن يكون باعتباره «وثيقة تاريخية»

كما يقول أستاذ الفلسفة الدكتور أحمد برقاوي الذي يدعو إلى إعادة قراءة مروة، حتى لو أدى ذلك إلى قتله، من أجل إحيائه.

ولا تطمح هذه المقدمة الجديدة للكتاب إلى الإجهاز على ما فعله مروة، لكنّها، (ومع برقاوي الحقّ)، تودّ التنبيه إلى أنّ صاحب كتاب «النزعات..» تورّط في قراءة أيديولوجية حجبت عن منجزه الحرية والديناميكية في تناول الميراث الفلسفي العربي الإسلامي القديم، لأنّ الأيديولوجيا وترسيماتها سجنته في أصوليتها، فاضطر، كما نبّهت دراستنا، إلى قسر الأفكار والظواهر وابتسارها من أجل إدخالها في ثقب الإبرة الأيديولوجية المادية التاريخية، ما أدى إلى «مرْكَسة التراث»، أي جعله مؤائماً لأفكار كارل ماركس وتصوراته.

وثمة شأن آخر يتعيّن التذكير به، ويتصل بتطور الجهاز المفاهيمي والتحليلي لدى مؤلف هذا الكتاب الذي كان أنجزه قبل زهاء ثلاثين عاماً، مرّت خلالها مياه كثيرة تحت قنطرة أفكاره، وهو ما يقتضي عملية قتل مزدوجة: للمؤلف نفسه، ولحسين مروّة، والإقرار، بأنّ الكتاب، ما انفكّ وثيقة تاريخية تضع خطاطات مرحلة سابقة من زمن الفكر العربي المعاصر كانت أدوات التحليل والتأويل، في غضونها، أسيرة جاذبيّات أيديولوجية مهيمنة لم يسلم من «عنفها» مؤلفُ هذا الكتاب!

ومهما يكن من أمر، فإننا إذ نقرأ الآن وغداً في كتاب حسين مروّة، فليس من أجل الإقامة في الماضي، بل بقصد الذهاب إلى المستقبل، محمولين على وعد تجذير ما حاول إرساءه مروّة الذي

ظلت بوصلة مشروعه موجّهةً، بلا شك، إلى النّور في مقاومة قوى الظلام والجهل والقهر التي قتلته، لأنّه قال إنّ «الفلسفة العربية الإسلامية ليست واحدة، بل متناقضة، يتجاذبها تياران: تيار النور وتيار الظلمات، تيار الثائرين وتيار المستبدّين حتى بالدين، وطبعاً بالإنسان» على ما ذكره مهدي عامل في كلمة وداعية لرفيق دربه الذي وصفه بـ«الشيعي الشيوعي» مشدّداً: «ولهذا قتلوك»، وما كان يعلم مهدي عامل أنّه سيلتحق، فوراً، بمروّة للسبب نفسه، وبالرصاص ذاته!

دبي. الإمارات العربية المتحدة - 2016

الفصل الأول

حياة حسين مروّة وتطوّره المعرفي

حسين مروّة والتحوّلات التي لا تنتهي

ما بين مسقط الرأس في قرية (حَدّاثا) الجنوبية في لبنان العام 1910، وحتى الثامن عشر من شباط (فبراير) العام 1987، كان حسين مروّة يخوض غمار التحوّلات الجذرية، ليس في الحياة فحسب، وإنما في الفكر والمنهج والأداة، مما جعل الرؤية عميقة، تستبطن الأغوار، وتأنف من الاكتفاء بفتات السطوح.

ومنذ الثانية عشرة من عمره، دأب مروّة على درس مبادىء الشريعة الإسلامية، نزولاً عند رغبة أبيه في خلافته بصفته عالماً دينياً مرموقاً في منطقة (جبل عامل)، فكانت الهجرة إلى (النجف) في العام 1924، حيث تابع هناك «دراسة المنطق والبلاغة، وعلم أصول الفقه، ثم الفقه الإسلامي بمعناه الموسوعي»[1].

وفي أثناء إقامته في (النجف)، كان حسين مروّة، يتردّد على لبنان، ويشارك في النهضة الأدبية الجديدة في (جبل عامل)، إلى أن استقر به المقام أخيراً في العراق، مستأنفاً تحقيق رغبة أبيه في

(1) فرحان صالح، هموم الثقافة العربية، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988. ص 54

الخلافة الدينية، وفي أن أصير»(شيخاً) مهيباً مرموقاً كوالدي» حيث كان ذلك «حلمي الأول» الذي «سبق كل أحلامي، سبق حتى أحلام طفولتي... هذا الحلم لبسني قبل أن أجتاز سن الثامنة، ولبستني معه العمامة والجُبّة قبل أوانهما (الطبيعي).. العمامة والجبة كرمز للحلم ذاته أولاً، وكأداة إلزام لي بموجبات الحلم ثانياً»[1].

لذا واضبت على «تحقيق مهمتي لدراسة الشريعة الإسلامية، حتى أتممتها في العام 1938»[2].

بدايات التحوّل أسئلة القلق، وقلق الاسئلة

صحيح أن حسين مروّة أتمّ دراسة الشريعة الإسلامية في (النجف)، لكن هذه المرحلة النجفيّة شهدت تحوّلات عميقة أصابت روح مروّة ووعيه وتفكيره، وأثارت فيه تساؤلات جوهرية كان فيها مروّة على حافة قرار مصيري حاسم: إما أن أبقى، وإما أن أغادر (النجف) فأقرر مصيري خارجه، وكان الاختيار:

«سأبقى في النجف.. سأتابع الدراسة في النجف، هكذا صمّمت.. سأتابع (بالرغم من) كل الأسئلة المستنفرة في داخلي ضد هذا الاختيار، (بالرغم من) كل الإثارات المحتملة في داخل

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، مجلة الطريق، عدد 2/ 3، 1984، ص 172.
(2) فرحان صالح، مرجع سابق، ص 54.

ذاتي حيال هذا القرار، (بالرغم من) كل المخارز التي ستتصوّب إلى خاصرتي»[1].

ولكن، من أين تنبع هذه «الأسئلة المستنفرة»، و«الإثارات المحتملة» و«المخارز» المصوَّبة نحو الخاصرة؟

هذه الاسئلة كانت تنطوي على دلالات كبيرة تتصل بالغاية التي قادته إلى (النجف)، إذْ لم يعد يكترث بأن يصبح «شيخاً مهيباً مرموقاً» كما كان يحلم، بل صار يسيطر عليه هدف «واحد أحد، هو المعرفة، هو العلم، دون (المهنة)»[2].

هذا الاختيار كان بمثابة منعطف حاد في تاريخ هذا الفتى المسكون بالقلق، والذي تحتشد في داخله الأسئلة:

«لماذا لا أتجاوز الخطوط الحمر الرادعة عن القراءات الأخرى، وعن العلوم الأخرى، أي خارج القراءات (الحلال) وحدها في عُرف النظام الدراسي النجفي آنذاك؟»[3].

في أحشاء هذه الأسئلة كانت تربض الإجابة التي تفتح باب الصراع على وسعه، لكنه صراع لم يألفْه مروّة من قبل، إنه صراع أفكار، «فقد بدأت تتكوّن عندي مبادىء جديدة، تخالف المجرى الفكري السائد هناك. لم يعد الخلاف وقفاً على مسائل التدريس، ولكن تعدّاها إلى قضايا الطبيعة والكون. باتتْ أسئلتي باعثةً على

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 174.
(2) المرجع السابق، ص 174.
(3) المرجع السابق، ص 175.

التشكيك في ديني، ولم يعدم المشكّكون سنداً لذلك في أفكاري غير المألوفة وسلوكي»[1].

هذه المرحلة يصفها مروّة بأنها كانت مرحلة الخصب المعرفي: «قرأت فيها أشتاتاً من المعارف لا تنتظمها وحدة، بل يتخلّلها الاختلاف حتى التناقض، كنت أقرأ الأدب الرومانسي، مع الفكر العلمي، مع الكتابات العلمية الخالصة، مع البحث الاجتماعي...»[2].

وتمثّلت هذه المرحلة الخصْبة في الاطلاع على كتابات (شبلي شميّل)، (فرح أنطون)، (مصطفى لطفي المنفلوطي)، (مصطفى صادق الرافعي)، (جبران خليل جبران)، (أحمد أمين)، (سلامة موسى)، (إبراهيم المازني)، (إيليا أبو ماضي)، (عباس محمود العقاد)، (طه حسين)، (ميخائيل نعيمة)، (إسماعيل مظهر)، وغيرهم.

ولعل هذا الإطلاع هو ما عزّز إثارة الأسئلة حول جدارة طلب الحقيقة، ونيل المعرفة، مهما يكن بعدهما «عن منطق الدين»، فلقد « تحرّرتُ، في السنوات الأولى، من القمع الأيديولوجي والتعصّب الديني، ذلك جعلني أُتابع بذهن مفتوح ما يُكتب في موضوعات تخترق هذه الأيديولوجية وتنتقدها. فمن منطق طلب الحقيقة وجدتني جاداً في الاطلاع على فكر الآخر، نهماً لمعرفته،

(1) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا: حوار أجراه معه عباس بيضون، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 38.
(2) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 176.

بل دفعني ذلك إلى السعي لفهم موضوعات ذات طابع علمي بحت، كتلك التي كنت أجدها في المقتطف».[1]

ولا ينبغي لشرارات التحوّل هذه، على أهميتها، وعلى بلاغة دلالاتها، أن تجعلنا نغفل أهمية طريقة التدريس النجفيّة في رفد روح مروّة بضرورة الاستقلال الفكري، وتحكيم العقل والفكر في ما يَعْرِض له من قضايا ومسائل خلافية.

لقد استهواني - يقول مروّة - في النجف «أسلوب التعامل بين المتعلّم والمعلّم والنص، وهو أسلوب يضع المتعلّم فورَ حضوره إحدى حلقات الدراسة أمام مسؤوليته الصارمة عن نفسه، أي عن شكل علاقته الاستيعابية مع المعلّم، ومع نص الكتاب الدراسي.. أسلوب يدع المتعلّم - بصورة تلقائية - متحرّراً من التبعية لفكر المعلّم أو لفكر النص، ويُوسع له فسحة الاستقلال الفكري، وحريّة المناقشة الجديّة مع المعلّم، ومع النص دون كوابح»[2].

تضافرُ هذه الجهود وجماعُها، حرّك آليّة التحوّلات في روح الفتى، وجعل أسئلة القلق تتحوّل، وَفقاً لما يقوله (محمد دكروب)، إلى قلق «الشعور الدائم بالحاجة إلى المعرفة بالاستزادة منها، وبالسعي إليها، وبالتعب في سبيلها، وبالنضال الدائم الدائب مع النفس، ومع الظروف لتوسيع آفاق العقل، وتنويع مجالات اهتمامه، وتعميق المعرفة بالأشياء والمفاهيم، وترويض الفكر

(1) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 51 - 52.
(2) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 175 - 176.

لأن يكون متحركاً لا يهدأ، متطوّراً لا يراوح، ممارساً للحوار، فالاقتناع بما يراه تصحيحاً لفكره، متمرّساً بالصعوبات ووعورة الطرق غير المطروقة، واقتحام المجهول»[1].

التحوّل الجوهري: وداع العمامة والإلتقاء بماركس

من ضمن المعارف المتنوّعة التي تعلّق بها مروّة، وقاده إليها نهمُه الشديد للعلم، ورغبته الأشد في الإجابة عن الأسئلة المقلقة التي كانت تلحُّ على عقله وفكره، كان الفكر المادي المتمثّل في «كتابات إسماعيل مظهر وبحوثه التي تصدر في مجلته (العصور) المصرية المعروفة باتجاهاتها المادية، ثم النتاج الطليعي لشبلي شميّل الذي قدّم إلى الفكر العربي والثقافة العربية، أولَّ مرة، نظرية التطوّر الداروينية، بكل ما يعنيه هذا النتاج من إسهام فعلي في التأسيس لمنهج للتفكير في لغتنا وثقافتنا، يعتمد النظر المادي، ويقوم على استيعاب أوليات القوانين الكونية لحركة تطوّر الطبيعة والمجتمع»[2].

وعلى الرغم من أنّ مروّة لا ينسى (سلامة موسى)، والأثر الذي تركته فيه كتاباته الفكرية الاجتماعية، واتصالها بالفكر الاشتراكي الطوباوي، كما لا ينسى الطابع العلمي الذي أضفته على تفكيره مجلّة (المقتطف)، إلاّ أنه يشير إلى (إسماعيل مظهر) و(شبلي شميّل) بما هُما «الأصل والأساس في تحوّلاتي الفكرية الأولى،

(1) مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988، ص 83.
(2) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 176 – 177.

نوعياً وجذرياً، فأثرهما الأعمق في تكويني المنهجي والنظري يرتبط بقراءاتي المثابرة والجادة والممتعة لهما في السنوات الأولى لعهد التحرّر من كابوس(المهنة)، أي ما بين عامَيْ 1925 و1927[1].

وفي أثناء فترة الخصب المعرفي المتعدّد القراءات، وفي السنوات الأولى لمرحلة التحوّل، كانت تتردّد «الاشتراكية» بكثرة في قراءات حسين مروّة من دون أن يدرك معناها، ولا مدلولها العلمي، إذ ظلّت الكلمة، عنده، أشبه «بالطلسم».

لقد شرع مروّة يخوض غمار المعرفة، فيفكُّ طلاسمها الواحد تلو الآخر، بفضل «القراءات الدؤوبة بإصرار وإلحاح على محاولات الفهم والكشف، مع تكرار المحاولات مرات من غير أن أجد سأماً، أو أستسلم لعارضِ سأم، بل كثيراً ما كنت أجد عند كل محاولة جديدة نوعاً جديداً من الغبطة والمسرّة. هذا وحده كان طريق الوصول إلى المدلول العلمي للاشتراكية، أي إلى (الاشتراكية العلمية)، بعد أن تجاذبتني (الاشتراكيات) بمختلف ألوانها الأخرى، حتى لونها (الفابي) الباهت والزائف»[2].

ولكن مروّة لم يلتقِ بماركس إلّا بشكل عابر وخاطف! على الرغم من قراءاته الدؤوبة المتنوعة، بمعنى أنه كان بعيداً عن (الماركسية) بمفهومها المنهجي والنظري.

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 177.
(2) المرجع السابق، ص 177.

وكان أول لقاء له مع ماركس قد تمّ في العام 1926، من خلال (رواية) فرح أنطون «الدين والعلم والمال» وهي عمل أدبي ذو بُعد فلسفي اجتماعي اقتصادي يعالج العلاقات الطبقية المتناقضة بين العمّال وأرباب العمل.

لكنّ (ماركس)، الذي التقى به مروّة في رواية فرح أنطون، لم يكتسِ لباسَ المخلّص الذي ينتزع هذا الفتى من بلبلة المفاهيم المختلطة للاشتراكية.

وتمضي بضعُ سنين، ويلتقي مروّة بماركس «الماركسي». كان «أول الكتب الماركسية التي اطلعتُ عليها.. (البيان الشيوعي) قرأته في بغداد بعد أن أعارنيه الشهيد حسين محمد الشبيبي، أحد مؤسسي الحزب الشيوعي» العراقي.[1]

عاش مروّة مع (البيان الشيوعي) يومين كاملين متتاليين، ثم رجع إلى (الشبيبي) «منشرحَ الصدر، مفعماً بفرح المعرفة، وبأضوائها الجديدة الكاشفة».[2].

لكنّ مروّة يكشف عن أنّه حاول الوصول قبل ذلك إلى ماركس «الماركسي» من خلال كتابه «رأسْ المال» لكنّ محاولته لم تكن ذات نتاج مكتمل، بسبب من أنّ الكتاب كان أقرب إلى أن يكون تلخيصاً غيرَ موفّق لـ « رأس المال» الأصلي.

---

(1) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 56.
(2) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 179 .

بعد (البيان الشيوعي) اطلع مروّة على كتاب لينين (الدولة والثورة)، ويذكر أنّه سأل مرة الشهيد الشبيبي في «قضية وطنية كانت قضية الساعة في الأوساط السياسية العراقية حينذاك، فأخذ يبسط لي رأيه باستفاضة، مستشهداً خلال ذلك بمواقف ونصوص من لينين. أذكر أنني اعترضته متسائلاً: لماذا لا يستشهد بالماركسية؟ قال: اللينينيّة هي الماركسية مطبَّقةً على الواقع الملموس تطبيقاً إبداعياً تميّز به لينين في عصر الثورة الاشتراكية العلمية المتحقّقة على الأرض بالفعل»[1].

لقد مثّل الاطلاع على (البيان الشيوعي) و(الدولة والثورة) تتويجاً لمرحلة التحوّلات الكبرى في حياة مروّة الأيديولوجية، «فاطلاعي على هذين الكتابين أثار اهتمامي بالماركسية، ودعاني إلى التماسها والبحث عنها»[2].

لكنّ التحوّلات النظرية هذه، على أهميتها، ينبغي أن تكتسي الرداء العملي، وكان ذلك في أوائل الأربعينات، إذْ كان مروّة قد استكمل مراحل الدراسة الدينية في النجف، وأنهاها العام 1938، مودّعاً إياها بمقال نشره في جريدة «الهاتف»، بعنوان «أنا وعمامتي».

والمقال «يحكي بصدق وحرارة، حكاية ذلك الصراع الطويل

---

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 179.
(2) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 56.

المرهق والممتع معاً بين حلم الطفولة الذاهب وعلاقاته ونوازعه ورواسبه، وبين المشروع المعرفي غير المحدود الذي جعلته البديل عن الحلم ذاك بقراري واختياري، وهو المشروع الذي استمر يدفع بي، طوال أربعة عشر عاماً من تحوّل فكري ونفسي إلى آخر، حتى كان التحوّل الذي (تمظهر) أخيراً بوداع العمامة».[1]

الوثبة الوطنية العراقية: فصلٌ مهم في كتاب التحوّلات

شكّل دخول ماركس حياةَ حسين مروّة في المرحلة النجفيّة امتزاجاً بين ثقافة التراث، وثقافة المعاصرة، بين ثقافة الفكر الديني، والفكر العلمي.

وكانت المرحلة العراقية محطةً أخرى، وعتبةً جديدة في سُلّم التأسيس الثقافي التقدّمي لدى حسين مروّة.

فبعد أن خرج من (النجف)، أعرض مروّة عن فكرة أن يسلك سلوك رجل دين، أو أن يدخل هذا السِلك. يقول: «قررتُ أن أبقى في العراق ككاتب، كصحفي، مدرّساً لآداب اللغة العربية في الثانويات العراقية، بلباس مدني»[2].

هذه المرحلة شهدت اندلاع الحرب العالمية الثانية، وانخراط البشرية بأجمعها في مشاغلها، وصار همّ حسين مروّة، في أثنائها،

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 180.
(2) فرحان صالح، مرجع سابق ص 54 - 55.

أن يكثّف من قراءاته النظرية المتصلة بـ«مضمون الواقع القائم، أي بالمجرى العام والخاص لمسار المعركة الدائرة آنذاك، وطنياً وقومياً وأُممياً ودولياً، وخلال سنوات الحرب هذه»[1].

ولكن ما إن وضعت الحرب أوزارها، حتى انبثقت صراعات إقليمية هنا وهناك، وكان نصيب العراق (معاهدة بورتسموت) التي عُقدت مع الإنجليز في عهد حكومة صالح جبر، التي أطلقتْ شرارة الانتفاضة التي سُمّيت بـ(الوثبة الوطنية)، بين كانون الأول (ديسمبر) 1947، وكانون الثاني (يناير) 1948، فانخرط حسين مروّة يقاوم هذه الاتفاقية التي كانت مقدّمة لعقد عدة أحلاف عسكرية في الشرق الأوسط، ونواةً فعلية لحلف بغداد فيما بعد.

«خلال هذه الأحداث كنتُ أراقب بعين يقظة وناقدة تصرّفَ كل حزب وخطته السياسية وخلفيات تحركه، وكنت أتنقّل أثناء المظاهرات بين الصفوف الأولى القيادية والصفوف الأخيرة، أرى الشعارات، وأصغي إلى الهتافات بين مختلف الصفوف، ومختلف الوحدات الحزبية»[2].

أحداث الوثبة الوطنية العراقية هذه، كانت مرحلة حاسمة من مراحل تحوّلات حسين مروّة، فعلى الرغم من أنني «لم

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 180 - 181.
(2) مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، حوار مع فكر حسين مروّة، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 328 - 329.

أكن (شيوعياً) بعد»[1]، إلاّ أنني وجدتُ «بجلاء أنّ الشيوعيين كانوا أحرصَ الجميع على نجاح الانتفاضة وسلميّتها وصيانتها من الفوضى والتخريب والاعتداء، بل كانوا بحق صمّام أمان الانتفاضة... من هنا تكوّن عندي ميلٌ للشيوعيين يتقاطع مع نظرتي الماديّة، وموقفي الوطني، ومن هنا بدأ تحوّلي الحاسم إلى الشيوعية»[2] «فقررت الانتماء»[3].

في تلك الفترة صدر أمر إبعاد مروّة عن العراق، بعد نشره مقالاً بعنوان «العقل والعاطفة عند نوري السعيد» ردّ مروّة فيه على دعوة السعيد الناسَ إلى التعقّل، وفسّر من خلاله «ماذا يعني نوري السعيد بالعقل، وماذا يعني بالعاطفة»[4].

بعد أسبوع واحد من نشر المقال، عاد نوري السعيد إلى الحكم، ولم ينقضِ أسبوع حتى صدر أمر إبعاده، فأخرج قسراً من العراق، فحُرم مروّة، بذلك، من شرف الانتماء العضوي للنسيج السياسي والاجتماعي والنضالي العراقي، لكنّ ذلك «لم يستطع أن يحرمني شرف هذا الانتماء في لبنان»[5].

(1) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، 1984، ص 182.
(2) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 57.
(3) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 183.
(4) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 58.
(5) حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، ص 183.

لبنان: الانخراط الحزبي والتوغّل في الماركسية

في لبنان توغّل حسين أكثر من النظرية الماركسية، ولفتت مقالاته التي كان يكتبها في صحيفة «الحياة» انتباه الشيوعيين والبعثيين في لبنان حينذاك.

وتناول في إحدى مقالاته (عمر فاخوري)، وصادف أنّ هذا التناول يتطابق مع الوجهة التي يتناوله بها الشيوعيون «فكان أن طلبوا مني أن أكتب مقالاً لـ (الطريق)، فكتبت مقالاً بعنوان «ابن سينا: فكرة تقدميّة»، ثم أخذت الصلة تتعمّق وتأخذ مداها الفكري والشخصي»[1].

وكان من ثمرات هذه العلاقات انبثاق مجلة «الثقافة الوطنية» في العام 1951، حيث شارك حسين مروّة في تحريرها إلى جانب محمد دكروب، بإشراف فرج الله الحلو.

وبإنشاء الثقافة الوطنية «... صرت عضواً في الحزب الشيوعي»[2] فشرع مروّة، بعدها، يكتب في الموضوعات التراثية ويتخصّص فيها، متناولاً إيّاها بمنهجية جديدة غير مألوفة، ولا مطروقة من قبل، حيث شقّت هذه الكتابات درباً جديداً، وأسّست لرؤية جديدة في تناول التراث الثقافي الفكري العربي، هذه الرؤية أثارت جدلاً واسعاً، وتساؤلات شتى، مما أغنى المناخ الثقافي

(1) حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلًا، ص 61.
(2) المرجع السابق، ص 62.

العربي في تلك المرحلة، وجعل مروّة يراجع كثيراً من مقولاته الفكرية، ويشذّبها، وينقّيها مما عَلق بها من ذاتية، وإغفال للسياقات الاجتماعية والتاريخية التي أُنتجتْ في أتونها الأفكار والأحداث.

وكان من شأن هذه الظروف، مجتمعةً، أن تمنح مروّة أساليب جديدة ترسّخ منهجه، وتعمّق فكره، وتجعله أكثر قدرة على الإبداع.

واستمر مروّة يكتب، ويتابع أبحاثه في سياق التراث الفكري الإسلامي، مركّزاً على القضايا الأدبية، حتى كان تكليف الحزب الشيوعي اللبناني له في أواخر الستينات، بمهمة إنجاز كتاب حول «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».

وذهب مروّة إلى موسكو، ومكث هناك حوالي عشرة أعوام، يُنقّب في التراث الفكري العربي الإسلامي، حتى أنجز أطروحته في (21 آب/ أغسطس 1978) في كتاب موسوعي حمل صفة الريادة التأسيسية في تناول حركة التراث العربي الإسلامي، ومسيرته في سياق منهجي علمي مادي معاصر أثار عاصفة من ردود الفعل الساخنة والمتناقضة، في حوار ظلّ مستمراً، ولم ينقطع، بدلالة محاولتنا هذه التي تسعى إلى تناول صنيع هذا المفكّر، انطلاقاً من تلك الأدوات، ساعين إلى تمثّل تلك الطرائق والمنهجيات التي شرع يدرس من خلالها حسين مروّة هذا التراث، ومدى نجاحه في تطبيق هذه المنهجيات على الفكر العربي الإسلامي.

موت الكلمة واغتيال العقل!

ويشاء حسين مروّة، اعتماداً على ما أثاره كتابه «النزعات المادية...» بجزئيه من ردود، وتساؤلات وتحفظات أن يستأنف الطريق نحو جلاء صورة التراث والمنهج الذي تبلورت في إطاره، فيحدّد موعداً للانخراط في مشروع إكمال تأليف الجزء الثالث من هذه الموسوعة.

ولكنّ مروّة لم يكن ليعلم أنه بتحديده هذا الموعد، إنما يُعيّن ساعة موته الذي اقترفت جريمته أيدٍ آثمةٌ أفرغت رصاصات حقدها الأعمى في جسد الشيخ الذابل، الذي يحتضن بين كفيّه سنواته السبع والسبعين.

وكما في التراجيديا الملحميّة عند الإغريق، يقول محمد دكروب: «الإنسان يتحدّى (القدر)، يذهب إلى المعجزة.. فكأنه وهو يعرف مصيره، يتصدّى لاجتراح الانتصار، وهو بموته بالذات، ينتصر، ويخترق الزمن.

إنه بيننا الآن - كعادته - يصغي، يفكّر، يقول، ويحاور...»[1].

(1) مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، ص 40.

الفصل الثاني

اشتغال حسين مروّة في التراث الفكري العربي الإسلامي

دراسة في منهجه

برز اشتغال حسين مروّة في التراث الفكري العربي الإسلامي، على قاعدة سياسية أيديولوجية، ولم يكن هذا الاشتغال تعبيراً عن ترف بحثي، أو فائدة تاريخية مجرّدة.

لقد خاص مروّة في التراث مدفوعاً بحاجة ماسة لخدمة حركة التحرّر العربية، انطلاقاً من همومها المعاصرة، على الأصعدة الوطنية والقومية والاجتماعية، ودورها في التصدي للرجعية والإمبريالية.

وحدّد مروّة وظائف عدة طمح إلى تحقيقها، عبر انخراطه في البحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية. تمثّلت في:

1. التدليل على الأبعاد التاريخية الموصولة لحركة التحرّر العربية المعاصرة، بتراث حي متحرّك مايزال قادراً على الحضور في عصرنا بقيَمه الفكرية التي تمثّل أحد الأسس المعرفية الباقية في الحضارة البشرية المعاصرة.
2. اكتشاف الأصالة التاريخية لحركة التحرّر العربية التي تشير إلى الامتداد، والرسوخ في أرض التاريخ، ووفرة قوى الخلق في الأمة.

3. اكتشاف عناصر الوحدة التاريخية بين الوجود الماضي النابض للأمة، وبين استمرارية هذا الوجود نفسه عبر الحاضر، على الرغم من الانقطاعات القسرية، والانكسارات، والنكسات.

4. تأكيد أنّ دراسة التراث بأدوات المنهج العلمي من شأنها أن تمنح حركة التحرّر العربية «في لحظتها الحرجة الراهنة سلاحاً فكرياً أيديولوجياً وسياسياً تواجه به أسلحة الحرب النفسية الرجعية، من عدمية وكوسموبوليتية وانعزالية وعنصرية، إلخ»[1].

وربما كانت النقطة الأخيرة مثار اعتراض بعض الباحثين، حيث يرى (جورج طرابيشي) أنّ تحويل التراث إلى أسلحة من أسلحة أيديولوجيا الكفاح، والتوظيف النضالي للتراث «قد يدخل في تعارض مع الوظيفة المعرفية بحد ذاتها»[2].

وهو رأي يستحوذ على قدْر كبير من الوجاهة، لأنّ مفهوم «التوظيف» بحدّ ذاته، يحملُ - في طيّاته - نوايا مسبقة لإرغام الظاهرة التراثية على التعاطي مع المنطلقات الأيديولوجية، والمرجعيات السياسية، مما يُخرج المعرفة عن سياقها الموضوعي، ويجعلها أسيرة اعتبارات كفاحية آنية ومرحلية.

---

(1) حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي (ندوة)، مجلة الطريق، عدد1، 1979، ص 57.

(2) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993، ص 14 - 15.

لقد سيطرت هذه القضايا على جهود مروّة البحثية في التراث العربي الإسلامي إلى جانب وجود الرغبة في إعادة قراءة الفكر العربي الإسلامي بمنهجية جديدة تنأى بأدواتها عن منهج النظر الإحيائي للتراث الذي يدعو إلى تقديسه وتحنيطه، من دون إعمال النظر النقدي فيه.

هذه المنهجية وجدت تعبيراتها في المادية التاريخية التي تعمل على اكتشاف حركة الصراع التاريخي بين التيارين المادي والمثالي، وتأكيد أنّ الفلسفة العربية الإسلامية في سياقها التاريخي والمجتمعي والطبقي، وفي سياق أنماط الإنتاج وعلاقاته، كانت تجسيداً لهذا الصراع، فظهرت فيها الملامح المادية، إلى جانب الملامح المثالية.

ولم يسعَ مروّة، من خلال اشتغاله في التراث، إلى نفي الزعم الملصَق بالفلسفة الإسلامية بأنها فلسفة دينية مثالية غيبية على نحو إطلاقي وتعميمي فحسب، بل شرع يتعامل معها كأي فلسفة أخرى في التاريخ الفلسفي الإنساني والعام، مبيّناً أنها لا يمكن أن تكون توفيقية ذات بُعد أُحادي، أو ذات سمة انسجامية تخلو من التناقض.

يضاف إلى ذلك كله أنّ انبثاق الوعي بضرورة قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي بصورة جديدة، قد جاء ثمرة لنهوض

تيارات فكرية عديدة منها حركة «اليسار العربي»[1] وقواه السياسية، وتمثّله الفلسفة الماركسية، ومناهج الفكر العلمي المادي واستقلاليته ونضوجه، وهو ما لم يكن متيسّراً حتى ما بعد انتصاف القرن العشرين.

وتُوّج اشتغال حسين مروّة في التراث الفكري العربي الإسلامي بكتابه الموسوعي الضخم «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» الذي يرتقي بالنظر الفلسفي العربي، ويمثّل إنجازاً على مستوى الفكر العربي المعاصر.

ولم يكن هذا الجهدُ منزوعاً من سياقاته التاريخية والبحثية السابقة عليه، التي تجلت بواكيرها في انكباب مروّة على قراءة التراث الفكري والأدبي العربي في إطاريه: التاريخي والاجتماعي، كما لم يكن بمعزل عن الجهود الفكرية العربية التي تناولت التراث العربي من موقع المادية الجدلية والمادية التاريخية، ومنها جهود: محمود أمين العالم، وهادي العلوي، وطيّب تيزيني، ومهدي عامل، على الرغم من أنّ هؤلاء - باستثناء تيزيني - قد تناولوا التراث الفكري بصورة جزئية وعامة إلى حدّ ما.

يعالج طيّب تيزيني، في عمله «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط» من خلال استخدامه تطبيقات المنهج

(1) نعني بهذا المفهوم: القوى والفئات والشخصيات السياسية والفكرية العربية المنخرطة في إطار حل القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والوطنية والقومية العربية في سياقات تتردّد بين غائيات اشتراكية وبين مطالب التغيير والتنوير والتقدم.

المادي التاريخي، مشكلةَ التراث الفكري، واضعاً فلسفة هذا التراث «في إطارها الكلي العام»[1].

أما ما عدا هذا المشروع، فلا نكاد نعثر على دراسة مماثلة تناولت، بشمولية وبمنهجية علمية، التراث الفكري الإسلامي.

لقد حاول مروّة في تناوله التراث أن يبني معرفته على أساس من أيديولوجية القوى الثورية «أي القوى التي لها علاقة تاريخية موضوعية بالأساس الاجتماعي لإنتاج التراث الفكري في الماضي، نعني بها القوى الاجتماعية السابقة المنتجة للأسس المادية التي انعكست في أشكال الوعي الاجتماعي (الفلسفة، والعلم، والأدب، والفن) المكوّنة لهذا التراث»[2].

لكنّ مروّة يشير إلى أنّ «التراث متعدّد، وأنه ليس واحداً»[3]، وأنّ تناول التراث الفكري العربي الإسلامي من خلال المنهج المادي التاريخي، «ليس أمراً نفرضه نحن على الواقع قسراً، أو نفرضه بالنظر التجريدي المحض، وإنما هو من طبيعة الواقع نفسه[4]، وبالتالي فإنّ كون منهج البحث في التراث مادياً تاريخياً «لا يعني أنه يحصر النظر في ما هو فكر مادي، أو فلسفة مادية، ويهمل النظر في ما هو فكر مثالي أو فلسفة مثالية (...) فهو، لأنه

(1) حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1981،ج1، ص 16.
(2) المرجع السابق، ص 16.
(3) المرجع السابق، ص 24.
(4) المرجع السابق، ص 16.

منهج مادي تاريخي، ينظر في هذا التاريخ وذاك نظرة شمولية لا ترى فيه جانباً دون آخر، بل ترى جوانبه كلها (...) بمعنى أنّ عملنا لم ينحصر في البحث عن النزعات المادية في أصول التراث الفلسفي العربي - الإسلامي، مع إهمال الأشكال المثالية الطاغية على هذا التراث (...) لهذا كله كان علينا أن نكتشف، في هذه الفلسفة، مكامن النزعة المادية حتى في صلب تجليات النزعة المثالية، وعلاقات الصراع بينهما»[1]، ولكنْ، هل بقي مروّة وفيّاً لهذه الأسس المنهجية، وهل طبّقها بمنأى عن قسر الظاهرة التراثية، وتقويلها ما لم تقل، وتحميلها فوق طاقتها الدلالية؟

معايير النزعات المادية وتحديدها

بماذا نقيس النزعات المادية، وكيف يمكن تصنيفها تاريخياً؟

إنّ صعوبة الإجابة عن هذا السؤال لم تمنع مروّة من مقاربة تحديد أوَّلي لهذا الأمر يتأسّس على الإقرار بتداخل النزعات المادية في شبكة النسيج المثالي نفسه، وعدم استقلالها «وهذا من شأن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية كذلك»[2]، بحسب حسين مروّة الذي يعترف أنّ «المادية وجدت دائماً ضمن النسيج المثالي للفلسفات السابقة، كما وجدت المثالية ضمن فلسفات الماديين السابقين لماركس»[3].

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 31 - 32.
(2) حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 71.
(3) المرجع السابق، ص 74.

ويقرّ مروّة، فضلاً عن ذلك، بالصعوبة في تحديد ما هو ذو نزعة مادية، أو ما هو مثالي صرف، وتتمثّل هذه الصعوبة في «تراكم التناقضات في المنظومة الواحدة لكل واحد من ممثّلي الفلسفة الإسلامية. هذه التناقضات التي أعطت الباحثين البرجوازيين، والمستشرقين الغربيين الحجة في فرض الكثير من المزاعم الباطلة عن تراثنا الفلسفي، كمثل الزعم بأنّ الفلسفة العربية - الإسلامية توفيقية، أي تقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية»[1].

تطبيق مروّة المنهجَ المادي على الفكر العربي الإسلامي

يُسجّل لحسين مروّة، في تناوله التراث من خلال المنهج المادي التاريخي، إهماله النظر إلى الطابع الفريد في تحديد التاريخ الاجتماعي للظاهرة الفلسفية.

لقد طرح مروّة، جانباً، الدعوات التي تعاملت مع الفلسفة العربية بصفتها إنتاجاً فردياً خاصاً لأعلامها، وذهب إلى البحث عن الجذور التاريخية السياسية التي أنتجت الأفكار، نازعاً، بذلك، الأفكار من سياقها المثالي «اللاتاريخي»، ومُدغماً إياها في أتون حركة سياسية اجتماعية ذات نمط اقتصادي محدّد، بحيث تتبدّى هذه الأفكار بصفتها تجلياً لتلك الحركة، وإحدى ثمراتها التعبيرية.

ولكن، على الرغم من ذلك، فقد برزت مجموعة من

(1) حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 71 - 72.

الملاحظات المتصلة بطبيعة تطبيق هذا المنهج، وبالوظيفة التي طمح حسين مروّة إلى تحقيقها من خلال البحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، التي تنهد إلى تأكيد أنّ دراسة التراث بأدوات المنهج العلمي من شأنها أن تمنح حركة التحرّر العربية - بحسب (طيب تيزيني) - قوة دفع تتحوّل بموجبها «القضية التراثية إلى جزء من البرنامج الرئيسي للأحزاب السياسية الثورية»[1]، بينما يخشى (محمد أركون) - بسبب ذلك - من «طغيان أيديولوجية الكفاح (الذي) أصبح في الفكر العربي المعاصر من أشد العراقيل المعرفية، وأخطر النتائج على مصيرنا»[2]، بخلاف تيزيني الذي يرى أنّ استثمار القضية التراثية سياسياً ينطوي على «هاجس الحفاظ على التراث العربي العظيم، وتحويله إلى واحد من الروافد العظمى للفكر العربي المعاصر في آفاقه المستقبلية الراهنة»[3] في سياق مزجيّ عميق بين مشروعَيْه: الفكري والسياسي، يتصدّى بحسب تيزيني لـ«التحليل الميداني الدقيق لمرحلتنا المعاصرة»[4]. ولعلّ (أركون) كان مصيباً، إلى حدّ بعيد، في خشيته، فالأيديولوجيا عائقٌ كبير أمام فهم التراث، إذا سعى أصحابها إلى حمل هذا التراث على التطابق مع أيديولوجيتهم، بُغية التوصّل إلى غايات سياسية أو نضالية.

---

(1) حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 67.
(2) محمد أركون وآخرون، التراث وتحديّات العصر في الوطن العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص 208.
(3) مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988، ص 27.
(4) حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 58.

وإن تكن مسألتا الاستثمار الأيديولوجي، والتوظيف النضالي، الهدفَ الجوهري لمشروع حسين مروّة في البحث عن النزعات المادية في التراث العربي الإسلامي، فإنّ ذلك لم يتحقق - كما يرى (توفيق سلّوم) - بالقدْر المطلوب الذي يقوم على «استلهام العناصر العقلانية والثورية في تراثنا»[1].

ولا يقتصر النقد الذي تثيره «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» على نقد التوظيف النضالي للتراث الذي بوّأه مروّة مقاماً سامياً في سلّم جهوده البحثية، بل شمل - علاوة على ذلك - المنهجَ ذاته الذي صاغ، من خلاله، مروّة معايير النظر إلى الظواهر التراثية في سياقها المادي، حيث ذهب (علي حرب) إلى اعتبار أنّ جهود مروّة في البحث عن النزعات المادية في التراث لا تختلف عن «مواقف الذين يتحدّثون عن شخصانيّة إسلامية، ووجودية عربية في الفكر الإسلامي القديم، أو الذين يستنبطون العلوم الطبيعية من القرآن (...)، وكأننا نبحث في النهاية عن جذور في تراثنا لماديتنا المعاصرة، أي عن هُوية عربية للمادية»[2].

ولم تكن «الإسقاطية» هي المأخذَ الوحيد الذي سُجّل على منهج مروّة، بل كان إطلاقه صفة «الثورية» على منهجه مثارَ غرابة واستهجان، ذلك أنّ «الثورية» التصقت - كصفة - بالمواقف

---

(1) توفيق سلّوم، نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ط1، دار الفكر الجديد، بيروت، 1988، ص 121.
(2) علي حرب وآخرون، الماركسية والتراث العربي والإسلامي، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 142.

السياسية والأحزاب والزعماء، أما «إلصاق صفة الثورية بمنهج علمي في التاريخ فمسألة تتخطّى وصف أداة البحث» كما يرى (فرج الله ديب صالح)[1]، فكون المنهج يعتمد على «المادية التاريخية والديالكتيكية، وإن كان ضرورياً، لكنه ليس كافياً ليُنعت بالثورية المنطلقة من أيديولوجية الثوريين، بل في الاستخدام البارع (...) وبتحليل المفاصل الأساسية والمؤثرة في الوقائع»، وفقاً لصالح[2].

وثمة من رأى في منهج مروّة تجسيداً لثنائية المادية والمثالية، مما ينزع عنها الصلاحية المنهجية لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي في القرون الوسطى، لأننا لا نستطيع، كما يقول (نايف بلوز) «أن نفهم خصب الحياة الفكرية والفلسفية، والصراعات الأيديولوجية الكبرى في القرون الوسطى، بإجبارها على الامتثال لهذه الثنائية مباشرة»[3]، بل من خلال وضعها في «أفق فهم جدلي تاريخي ندرس فيه من جديد، وعلى نحو ملموس وعيني، علاقة المسائل الفلسفية والفكرية بعضها مع بعض»[4].

ويرى مروّة، في غمرة تطبيقاته للمنهج المادي التاريخي على التراث، أنّ تحديد الموقع الطبقي للفيلسوف يساعد في تحديد اتجاهه الفلسفي، وهذا ما لا يتفق معه (نبيل سليمان)

---

(1) علي حرب وآخرون، ص 217.
(2) المرجع السابق، ص 219.
(3) المرجع السابق، ص 190.
(4) المرجع السابق، ص 190.

الذي يأخذ على مروّة استسهاله الإقرار بهذا الأمر، والتعامل معه بصفته حقيقة بدهيّة، ويرى سليمان أنّ «انعكاس الموقع الطبقي في النتاج الفلسفي عملية معقّدة، بسبب الطبيعة المعقّدة للفلسفة كشكل للوعي البشري، وبسبب ميوعة الموقع الطبقي لدى الفئات الوسطى والمثقّفين، وحيث لا يكون الموقع الطبقي قائماً على أساس الموقع من عملية الإنتاج مباشرة»[1].

وإذا برز من يأخذ على مروّة الاستسهال، والتعامل البدهي مع الحقائق، فإنّ هناك من يأخذ عليه بأنه «لا يحترس تماماً في إطلاق مفاهيم المادية التاريخية على الحقبة الإسلامية، ولا يشكك في توسيعها وإعادة صياغتها، مما أدّى ويؤدي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة وتعميمها دون مراعاة أصول البحث في الكتابة التاريخية»[2].

لقد تعدّدت آراء المفكّرين والباحثين حول منهج النظر إلى التراث، وسعت أكثر الآراء إلى الانحياز لمنهج محدّد، وإهمال، أو التقليل من شأن، مناهج أخرى، وذلك بحسب المرجعيات الفكرية التي انطلق منها أصحاب تلك الآراء. وتزيّت غالبية تلك الآراء بعنوان: كيف نعيد بناء تراثنا، وكيف نتعامل معه، وكيف نفهمه، وعُدّتْ الإجابة عن هذه الأسئلة مساهمة أساسية في تمثّل إشكالية الفكر العربي المعاصر.

---

(1) علي حرب وآخرون، ص 126.
(2) كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1994، ص 69.

وتكشف بعض القراءات التي طاولت المناهج التي تمّ من خلالها تناول التراث العربي الإسلامي أنّ استعمال المنهج الجدلي وتطبيقه على دراسة التراث قد مثّل إشكالية جديدة للفكر العربي المعاصر، لأنه استند إلى فكرتَيْ «المستقبل» و«الماضي»، إذْ نهض الفهم الجدلي لهاتَيْن الفكرتين على مطالبة «(الثورة) أن تعيد بناء التراث، ومطلوب من (التراث) أن يساعد على إنجاز الثورة، والفكر اليساري العربي المعاصر تائه في هذه الحلقة المفرغة، باحثاً عن (منهج) للخروج منها»[1] - وفقاً لما يشير إليه (محمد عابد الجابري) - الذي يرى أنّ هذا الفكر «لا يتبنّى - في تقديرنا - المنهج الجدلي كمنهج لـ(التطبيق) بل يتبناه كـ(منهج مُطبّق)، وهكذا فالتراث العربي الإسلامي (يجب) أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين (المادية) و(المثالية) من جهة أخرى»[2].

وتتحّدد، في نظر الجابري، القراءة اليسارية للتراث، بسبب ذلك، في «تعيين الأطراف، وتحديد المواقع في هذا الصراع (المضاعف)»[3] مما جعل مهمة قراءة التراث العربي تستعصي على الفكر اليساري العربي، بالشكل المطلوب، فـ«ألقى باللائمة على (التاريخ العربي غير المكتوب) أو تذرّع بصعوبة التحليل

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 11.
(2) المرجع السابق، ص 11.
(3) المرجع السابق، ص 11.

أمام هذا التعقيد البالغ الذي (تتصّف) به أحداث تاريخنا (...) (و) هكذا تنتهي هذه القراءة (اليسارية) العربية للتراث العربي الإسلامي إلى (سلفية ماركسية)، أي إلى محاولة لتطبيق طريقة (السلف الماركسي) للمنهج الجدلي، وكأنّ الهدف هو (البرهنة على صحة (المنهج المطبّق)، لا تطبيق المنهج»[1].

وعلى الرغم من إقرار الجابري بأنّ سرّ قوة الخطاب الماركسي تكمن في أنه «خطاب جدلي بطبيعته، بمعنى أنّ ما يميّزه هو هيمنة العلاقة الجدلية بين منهجه وموضوعه: المنهج يكيّف نفسه مع الموضوع، والموضوع يغتني، بل يتجدّد بفعالية المنهج»[2] إلاّ أنه لا يُقرّ بحقيقة هذا الأمر في حالته المطبَّقة على «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، ويصف الجابري خطاب المنهج الجدلي في البحث عن النزعات بأنه «خطاب من أجل (المنهج المطبَّق)[3]، وبالتالي فإنّ من اليسر أن تفصل في «الخطاب الذي ينسجه الماركسي (العربي) (...) بين المادة والشكل، بين القوالب العامة الجاهزة، والمادة الذائعة الجامدة (...) لأنه يقدّم نفسه في صورة خطاب أيديولوجي ساذج، خطاب ينافح عن نفسه في كل خطوة من خطواته، فيقدّم هكذا من ذات نفسه الحُجّة على أنه

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 11 - 12.
(2) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار الطليعة، بيروت، 1982، ص 154.
(3) المرجع السابق، ص 154.

خطاب (أيديولوجيا مستوردة) كما يتهمه بذلك (السّلَفي)، وأنه لكذلك فعلاً، مادام لا يصنع قوالبه محلياً»[1].

النزعات المادية والمنهج الجدلي: نظرة أُخرى

إذا كان الجابري نَعَتَ خطاب المنهج التاريخي، في تناوله التراث العربي الإسلامي، بالسذاجة، وإذا كان يطمح، من نقده المناهجَ والمقولات والقراءات التي تناولت التراث، إلى تحقيق قطيعة إبستمولوجية معها، فإنّ «التناول المادي التاريخي للتراث يصل إلى عدد من النتائج التي تطمح قراءة الجابري إلى الوصول إليها» كما ينحو (محمد وقيدي)[2]، الذي يرى أنّ الجابري يريد «ضمن مشروعه المعرفي أن يساعد الفكر العربي المعاصر على إدراك ماضيه الفلسفي إدراكاً تاريخياً يربط كل نص فلسفي بمجاله التاريخي والمجتمعي والمعرفي، ولا نظن أنّ المشروع المادي التاريخي الذي يمضي فيه كل من طيب تيزيني وحسين مروّة يُجانب هذا الهدف، أو يسير في الخط المعارض له»[3].

وإذا كان الجابري يدعو إلى ربط تاريخ الفكر بتاريخ المجتمع، وإدغام الفكر في سياقه التاريخي، وإدراك أنّ فكر الفيلسوف يُعبّر عن بنية فكرية في مرحلة تاريخية معيّنة، وهو ما يسميه بـ (وحدة الإشكالية) فإنّ الطرح المادي التاريخي الذي اقترحه طيب تيزيني

---

(1) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 155.
(2) محمد وقيدي، حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1985، ص 113.
(3) المرجع السابق، ص 112.

وحسين مروّة من أجل دراسة التراث، في نظر وقيدي، لا يُهمل «البحث في الوظيفة الأيديولوجية لفكر كل فيلسوف، مادام البحث في تلك الوظيفة عندهما جزءاً من الفهم الموضوعي لأية فلسفة»[1].

ومن المتعذّر أن تكون الدراسات التراثية بمنأى عن الهاجس الأيديولوجي، لأنّ «البراءة الأيديولوجية في الدراسات العلمية في حقلَيْ الإنسان والتاريخ مستحيلة» كما يرى (جورج طرابيشي)[2].

وعلى الرغم من أنّ دراسة حسين مروّة وتوسلّه المنهج المادي التاريخي في البحث عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، كانت مسكونة - كما يقول طرابيشي - «بهاجس أيديولوجي متضخّم واعٍ، فقد تبقّى لحسين مروّة ميزة أساسية (...) وهي رفضه المشاركة في (المذبحة) النظرية للتراث العربي الإسلامي، وإصراره على التمسّك بالرؤية الكلية والتكاملية لهذا التراث»[3].

هذا الصراع والاشتباك الدائر حول أحقية تطبيق المنهج المادي التاريخي في النظر إلى التراث، أحاله (مهدي عامل) إلى كونه «حالة من حالات الصراع الأيديولوجي الراهن بين فكر مادي صريح في منطلقاته، وفكر آخر يخجل منها، فيعمل على إخفائها

---

(1) محمد وقيدي، حوار فلسفي، ص 113.
(2) جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993، ص 52.
(3) المرجع السابق، ص 52 - 53.

في أشكال مختلفة يظهر فيها بمظهر المدافع عن صفاء الفكر المادي تارة، ومظهر المدافع عن خصوصية الفكر الإسلامي تارة أُخرى»[1].

ويتساءل عامل، في معرض احتجاجه على الذين يناوئون تطبيق المنهج المادي في فهم الفكر والتراث الإسلامي، ويَصِمُونه بالمنهج (المستورد): هل يجب النظر في التراث بفكر التراث وحده، «فلا يَفهم الإسلام إلّا الإسلام، ولا يَفهم ابن رشد وابن خلدون أو الفارابي، أو غيرهم إلّا ابن رشد أو ابن خلدون أو الفارابي»؟[2].

وبحسب حسين مروّة - يقول عامل - فإنّ التراث شيء، ومعرفة التراث شيء آخر، و«مشكلة التراث ليست في إحيائه، أو في العودة إليه - وفي الحالتين استحالة - بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة»[3]، وبالتالي فإنّ تطبيق منهج التحليل الماركسي في فهم التراث «يسمح للفكر المعلّق في سماء تصوراته وتجريداته بأن يُعيد اكتشاف القاعدة المادية التي انطلق منها»[4].

ولا يمثل الانهماك في البحث عن القاعدة المادية للتراث

(1) مهدي عامل وآخرون، حسين مروّة: شهادات في فكره ونضاله، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1981، ص 48 - 49.
(2) المرجع السابق، ص 52.
(3) المرجع السابق، ص 54.
(4) المرجع السابق، ص 57.

الفكري العربي الإسلامي، في نظر (محمود أمين العالم) «مجرّد انعكاف على دراسة ماضٍ تراثي، بقدر ما يمثل امتداداً خلّاقاً لهذا الماضي التراثي في حاضرنا، عبر التناول النقدي الخلّاق لهذا الماضي»[1].

ويرى العالم بأنه لا يكفي القول بأنّ العملية التفسيرية التي يقوم بها حسين مروّة في كتابه «تنتهج المنهج المادي التاريخي، فما أكثر من ينتهجون هذا المنهج، ويحيلونه إلى شكل من أشكال المادية الميكانيكية، بل إلى مثالية معكوسة، ويطبّقونه عبر شعارات زاعقة أكثر مما يطبّقونه تطبيقاً عيانياً ملموساً. إنّ عمليته التفسيرية، إزاء الظواهر الفكرية المختلفة، لا تقف به عند حدود كشف العلّة الواحدة، أو الوحيدة، وإنما تجتهد لتحديد العوامل المختلفة المتنوعة ذات الطابع التاريخي التي تداخلت في تشكّل وتخلّق تلك الظواهر، مع الحرص كذلك على إبراز العامل الأساسي الحاسم، حتى لا تقع في موقف عواملي توفيقي متوازن في تفسير حركة الظواهر»[2].

ومن البداهة الإشارة إلى أنّ «اقتراب المنهج الديالكتيكي من الفلسفة العربية الإسلامية حديثُ عهد، سواء في التعرّف عليها أم في البحث عن جذوره وأصوله، والكيفية الفريدة التي تشكّلت وتجلّت بها تلك الجذور» على حد تعبير (محمد إبراهيم نقد)

(1) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (ب.ط)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (ب.س)، ص 82.
(2) المرجع السابق، ص 84.

الذي يرى أنّ «عطاء مروّة في (النزعات) يحفز البحث عن منشأ الشق الإبستمولوجي للفلسفة العربية الإسلامية وتطوره، لتبديد الوهم التقليدي الذي جرّد العقل العربي من قدراته في النظر الفلسفي في التاريخ القديم»[1].

وعلى الرغم من ذلك، فقد تبدّت «ظلال الاعتساف، وتعثّر خطى مروّة حين قنع بصيغة التصنيف المدرسي للمادية الفلسفية (...). ويصل الاعتساف نتيجته المنطقية عندما يشدّ وثاق هذه المادية الفلسفية أو تلك لقوى اجتماعية أو أخرى في مرحلة ما أو حقبة ما»[2].

لكنّ ظلال الاعتساف التي رصدها (نقد) لا تقلّل، كما يرى (طيب تيزيني)، من أهمية ما فعله حسين مروّة في عمله الموسوعي، إذْ إنه «حين بحث في الديني من الموقع المادي الجدلي التاريخي، لم يستجب لشرائط البحث العلمي المنهجي عموماً فحَسْب، بل كان في ذلك متطابقاً مع الصيغة المنهجية المتمثّلة بمنطق التجاوز والتخطّي، وهي الجدلية المادية التاريخية، فلقد أدرك بعمق (...) كيف يوجه العلاقة بين المادي والديني والعام والخاص، والخارجي والداخلي، وأخيراً بين المنهج المعاصر عموماً والتراث»[3].

(1) محمد إبراهيم نقد، في حوار حول النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1992، 29 - 30.
(2) المرجع السابق، ص 70.
(3) مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988، ص 32.

لذلك، ومن أجل التوصل إلى حقيقة الجهد الذي بذله حسين مروّة، وإلى المنهج المادي التاريخي الذي طبّقه في البحث عن النزعات المادية في التراث الفكري العربي الإسلامي، ومن أجل كشف القيمة العلمية لإنجاز مروّة، يقترح تيزيني أن يوضع ذلك كله في «سياقه التاريخي» وأن تُعدّ كل الاستنتاجات الواردة في كتاب (النزعات...) موضع مناقشة ومراجعة، وأن يتم التعامل معها بوصفها ليست نهائية أو مطلقة، وهو ما يدعو إليه حسين مروّة نفسه[1]، مما يجعل الاحتمال وارداً لـ «ظهور نقاط في العمل نفسه غير متبلورة أو غير مدقّقة بعد، إضافة إلى احتمال نشوء التباسات في مسألة أو أخرى، كما يظهر ذلك أخيراً في بروز بعض الصيغ التي تبقى مفتوحة لإنضاجها أو لمزيد من إنضاجها، وهذا من طبائع الأمور في البحث العلمي الدقيق في مسائل جديدة، أي غير القطعي وغير الجازم على نحو يجعل من الحقيقة ذات بعد واحد»[2].

ويرى (توفيق سلّوم)، في وصف عمل مروّة البحثي في التراث الفكري العربي الإسلامي بـ (النزعات)، أنه وصف خجول، لأنّ «ما استجداه د. حسين مروّة ليس (عناصر مادية) ضمن (أنساق مثالية)، وإنما أنساق مادية قد تشوبها، بالطبع، عناصر مثالية، وإذا

(1) حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1981، ج2، ص 431.
(2) مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988، ص 33.

لم يكن النسق مادياً صافياً (مئة بالمئة) فإنّ هذا لا يعني عدم كونه مادياً»[1].

ولا يعدم هذا الرأي مؤيدين وقفوا عند تسمية (النزعات)، وأشاروا إلى أنّ حسين مروّة ظلم نفسه عندما عَنْوَن إنجازه الضخم بـ(النزعات) لأنّ «النزعات تشير إلى أنّ هذه الجوانب المادية في التراث العربي الإسلامي أشبه بأشياء عابرة، ولو كانت كذلك لأمكن رصدها في عدد من الأبحاث المختصرة»، على حد تعبير (محمود إسماعيل)[2].

بيْدّ أنّ (بومدين بوزيد) رأى في اختيار(النزعات) عنواناً للكتاب أمراً يخالفه التوفيق وسلامة المفهوم، «ونحن نوافقه على ذلك، لأنّ (النزعات) توحي بأنّ تاريخ الفلسفة العربية - الإسلامية هو صراع بين المثالية ونزعات مادية، طبعاً إلى جانب ربما إدراج أزواج أخرى تصارعت وتميّزت بها الثقافة العربية - الإسلامية، كالعقل والنقل، وصراع الأنظمة المعرفية الثلاثة - البيان والعرفان والبرهان، ولكن دون شجب الوجود الاجتماعي».[3].

كما يعكس اختيار (النزعات المادية) عنواناً للكتاب صرامة منهجية تميّز بها مروّة، كما يقول (عفيف فراج)، « فالنزعات عناصر لا تكتمل في بنية متماسكة متسقة، وإنما توجد موزّعة ومستبطنة

(1) توفيق سلوم، مرجع سابق، ص 106.
(2) مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، حوار مع فكر حسين مروّة، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 137.
(3) المرجع السابق، ص 126.

في تضاعيف الفلسفة المثالية التي سادت لاعتبارها فلسفة الطبقة السائدة، واختيار مروّة المصطلح ينبني على الموضوعة اللينينية القائلة (إنّ الأفكار الديمقراطية والاشتراكية توجد في كل ثقافة وطنية قومية بشكل عناصر نزعات، في حين توجد ثقافة الطبقة السائدة بشكل ثقافة سائدة) لكن الذي أعطى كتاب مروّة طابعه الموسوعي أو الشمولي هو أنه لم يقدّم لنا النزعات المادية منعزلة عن نقيضها المثالي (...) وإنما جاء مُؤلّفُه مشتملاً على الروحي والمادي، الغيبي والعقلاني، الجبري والقدري»[1].

ومهما تعدّدت الآراء حول عمل مروّة، وتشابكت وتناقضت، فإنها لا تستطيع أن تبخس هذا الجهد الموسوعي دوره الرائد، فضلاً عن أنه «جاء بمثابة رد قوي على ما كِيل إلى أنصار الماركسية وأحزابها من اتهامات بالعدمية التراثية والكسموبوليتية»[2] على حد تعبير (توفيق سلّوم)، على الرغم من أنّ (محمد المصباحي) يرى أنّ بعض الردود قد وقعت في الخلط النظري الذي يتبلور في أخذ أصحابها «الدلالة التراثية مكان الدلالة التاريخية أو عدم تبيّنهم الرهان التاريخي الذي كان يصوّب حسين مروّة نحوه سهامه. لقد كان مروّة يُمارس التاريخ عندما كان يفكّر في التراث»[3] وهذا ما يُعدّ من «الفضائل الرئيسية في كتاب (النزعات

(1) مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، حوار مع فكر حسين مروّة، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 209 - 210.
(2) توفيق سلوم، مرجع سابق، ص 97.
(3) مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، حوار مع فكر حسين مروّة، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 104.

المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) (إذْ نجح المؤلف) في فتح مجاري الاتصال الواسعة، ليس فقط بين نصوص الفكر الفلسفي العربي - الإسلامي وحركة التاريخ في داخل العالم العربي، وإنما أيضاً بينها وبين حركة تاريخ الحضارة البشرية» بحسب (علي سعد)[1] فقد نظر مروّة إلى التراث ضمن شروطه التاريخية، أي نظر إليه «برؤية تضعه في صورته الموضوعية كما تحقّقت تاريخياً، أي ضمن بيئتها التاريخية وزمنها التاريخي»[2] وفقاً لتوصيف (حبيب صادق)، فربط بين الفكر والواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي أُنتج فيه، وتصدّى لحركة الفكر واشتباكها مع الواقع المادي، بصفتها انعكاساً له، وبالتالي فإنّ حركة هذا الفكر، كما عبّر عنها (حليم اليازجي) «ليست تاريخية، بمعنى تقسيمها إلى حقب سياسية من قيام الدول وزوالها، بل تاريخ إشكاليات يطرحها واقع عصر، فتقوى أو تضعف تبعاً لمجرى الأحوال الاجتماعية في العصور اللاحقة»[3].

(1) حوار مع فكر حسين مروة، ص 160.
(2) المرجع السابق، ص 172.
(3) المرجع السابق، ص 193 - 194.

الفصل الثالث

مدى نجاح مروّة في تطبيق المنهج المادي التاريخي على التراث الفكري العربي الإسلامي

ينهض البحث، في مدى نجاح حسين مروّة في تطبيق المنهج المادي التاريخي على التراث الفكري العربي الإسلامي، على متابعة الجهود التي بذلها مروّة في مساهماته الفكرية وتطبيقاته المنهجية في كتابه الأبرز «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية»، بالإضافة إلى دراسة النتائج والمقاربات التي توصل إليها المفكّر وتحليلها ونقدها، عبر بيان مدى نجاحه في تطبيقاته المنهجية، في مقابل إبراز المواضع التي تعرّضت للقسر المنهجي، سواء عبر نزعها من سياقها التاريخي أو السياسي أو الاجتماعي، أو من خلال التعسّف في تأويلها خدمة لأغراض المنهج، وهواجس الأيديولوجيا.

وسينصبّ جُلّ بحثنا على كتاب « النزعات المادية...» من دون إغفال البحث في الدراسات التي قدّمها مروّة، كتلك التي ضمّها كتابُه «دراسات في الإسلام»، ودراسات وحوارات أُخرى متفرّقة، على أنّ الرؤية (المروِّية) للتراث الفكري العربي الإسلامي لا تتجلّى، بأنصع تعبيراتها، إلّا في كتاب «النزعات...» الذي يقارب عدد صفحات جزءيْه ثمانمائة وألفاً.

يبدأ مروّة تطبيق منهجه في البحث عن النزعات المادية في

التراث الفكري العربي الإسلامي، بعد قيامه بإجراء مسح أوّلي للواقع الاقتصادي والاجتماعي للعصر الوسيط، منذ ما قبل نشوء النظر الفلسفي في عصور الجاهلية الأولى، وحتى استقرار الفلسفة على يد أبي بكر الرازي والفارابي وابن سينا وغيرهم، مروراً بملامح التفكير الفلسفي الجنيني على يد الشيعة والخوارج، وما تلاهما من القدرية والجهمية، والصراع المعتزلي - الأشعري، وصولاً إلى علم الكلام وبروز المنطق، وتبلور ظاهرة التصوّف بمفاهيمها السياسية والنظرية والفكرية، وظهور إخوان الصفا.

الشيعة

يتناول حسين مروّة التشيّع من حيث كونه التحاماً بين النظرية والتطبيق، وتترافق نشأة هذا الموقف تاريخياً مع «نشوء مسألة الخلافة فور موت صاحب الدعوة الإسلامية»[1] ويُنسب إلى هذا الحدث الفضل في تشكّل المواقف السياسية، وكذلك المواقف الفكرية المعبَّر عنها من خلال علميْ الكلام والفلسفة، على أنّ ذلك لا ينفي أسبقية الدور الذي أدّاه (الخوارج) في مطابقة النظرية مع الفعل، واقترانها بالتطبيق.

وقد نهضت رؤية الشيعة السياسية على مفهوم السلطة والخلافة، في حين نهضت رؤيتهم النظرية، أو (نظرية المعرفة) لديهم على الارتباط العضوي بين الإيمان والمعرفة، على اعتبار أنّ «المعرفة عندهم مرتبطة بالمصدر الإلهي عن طريق الوحي من الله إلى

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 493.

النبي، وانتقال المعرفة من النبي إلى الإمام المعصوم المنصوب من قبل الله بوساطة النبي»[1]، وبالتالي فإنّ هذه الرؤية تنبع من فهم مثالي، على المستوى النظري، مما جعل النظرية الشيعية خُلْواً من أي نزعة مادية ملموسة.

أما نظرية الإيمان، فقد شغلت الحركة الفكرية، ولم تكن منفصلة عن الجذور السياسية التي استمرت «من يوم مقتل عثمان إلى عهد نشوء المعتزلة، فنشوء علم الكلام، ثم الفلسفة العربية - الإسلامية»[2].

ومع تحوّل الصراع السياسي إلى صراع فكري، طرأت مفاهيم جديدة شكّلت إرهاصات التفكير الفلسفي على يد حركة (القدرية) والحركة (الجبرية) اللتين كان لهما أثر ملحوظ في ارتقاء الفكر العربي نحو مستويات النظر العقلي والفلسفي، وبالتالي «وضع الأسس الأولى للحركة العقلية في مجرى تاريخ تطور الفكر العربي نحو الفلسفة»[3].

ويرى مروّة أنّ (الجهم بن صفوان) قد اعتمد المنهج العقلي في تقديمه رأي العقل على ظاهر نصوص القرآن، وفي إنكاره أن تكون لله صفات غير ذاته، خلافاً لظواهر تلك النصوص، حيث ينطلق (الجهم)، في ذلك من مبدأ عدم تشبيه الله بالإنسان الذي تتعدّد فيه الصفات. يضاف إلى ذلك أنّ (الجهم) ينكر خلود العالم

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 525.
(2) المرجع السابق، ص 526.
(3) المرجع السابق، ص 623.

الأخروي، فهو يقول إنّ «حركات أهل الخُلْدَيْن (الجنة والنار) تنقطع، وإنّ الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما، بانياً رأيه على نظرة فلسفية تقوم بعدم تصوّر الحركات غير متناهية أزلاً وأبداً، أي أنّ الحركة عنده غير أزلية ولا أبدية. فالله (كما يقول) لم يخلق الجنة بعد، وأنّ جنة آدم التي ذكرتها الكتب الدينية قد خلقها الله ثم أفناها»[1].

المعتزلة

يشرع مروّة، منذ المعتزلة، في تطبيق المنهج المادي التاريخي بصورة موسعة، فيرى أنّ العلّاف ينتمي أيديولوجياً إلى المذهب المثالي، حيث لا ينفي مروّة تأثر العلّاف «إلى حدّ ما بمجمل تصوّر أفلاطون لعالمه الميتافيزيقي»[2].

ويركز مروّة في دراسته (النظّام) على المرتكزات والأسس التي يرى فيها مؤشرات على النزعة المادية لديه، فبعد أن يشيد بنفي (النظّام) صفة الإرادة عن الله، يرى مروّة أنّ (النظّام) لجأ - حتى يتخلّص من التعقيد الذي يؤدي إلى نفيه صفة الإرادة عن الله - إلى القول بأنّ «الخلق حصل مرة واحدة، ولم يتعدّد، فينحصر نفي الإرادة عن أفعال الله في فعل واحد، وهو الخلق الواحد»[3].

ويستخلص مروّة من قول (النظّام) بحدوث الخلق مرة واحدة،

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 625.
(2) المرجع السابق، ص 662.
(3) المرجع السابق، ج1، 664 - 665.

ونفيه السكون في الكون، ورؤيته الكون حركة، وارتباط ذلك كله برؤيته لمبدأ (الكمون) و(الظهور) للموجودات المادية، أنّ (النظّام) قد مثّل موقفاً فلسفياً متقدّماً اقتحم، بجرأة، حيّز التفكير الميتافيزيقي عند المعتزلة على نحو يشي بـ «نزعة مادية عند هذا المفكّر، لا يقلّل من أهميتها التاريخية والفكرية كونها مسوقة في إطار من التفكير الميتافيزيقي والمثالي»[1].

ولا تلقى هذه النتيجة ترحيب بعض الباحثين الذين أشاروا إلى أنّ التوصّل إلى تأكيد المحتوى المادي والجدلي للمقولات المتصلة بالحركة والسكون، وتداخل الأضداد فيما بينها، يُعدّ أمراً منافياً للمنطق التاريخي الذي أنتجت فيه تلك المقولات. فالبحث - كما يرى (علي حرب) - في «معنى الحركة يفترض بدهياً إدراكاً وإحاطة ودراية شاملة بالنظريات العلمية التي اكتشفت قوانين الحركة في القرن التاسع عشر»[2].

ويستدعي هذا الأمر وضع المقولات، ذات المظهر المادي، في سياق العلاقات الاجتماعية والنفسية، وربطها بعجلة التطوّر الزمني التدريجي باتجاه اكتشاف العالم وتفسيره. فعلى الرغم من إشارات (النظّام) الموحية بأنّ «الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد»[3]، وقوله باستحالة أن «يتحرّك المتحرّك

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 666.
(2) علي حرب وآخرون، ص 136.
(3) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص747.

لا في شيء ولا إلى شيء»[1]، وأنّ «كل شيء قد يُداخل ضده وخلافه»[2]، إلاّ أنّ ذلك ينبغي أن يجعلنا ندقّق في الظاهرة أكثر، وأن نتريّث في إطلاق الحكم بأنّ (النظّام) في مقولاته قد اقترب من «الفهم الديالكتيكي لقانون وحدة الأضداد الداخلية، وتناقضها معاً»[3]، أو أنّ مقولاته تلك وغيرها تنطوي، وحَسْب، على «جهد أيديولوجي لإضعاف الوظيفة التبريرية الاجتماعية لفكرة اليوم الآخر، وللتخفيف من وطأة الاضطهاد المعنوي الأخلاقي، ولتحرير الإنسان من بعض عوامل العبودية الروحية، أي لإرساء مقدّمات النزعة الطبيعية الإنسانية» على حدّ تعبير (نايف بلوز)[4].

ولعلّ ذلك يقودنا إلى سلسلة من شواهد القسر الأيديولوجي لظاهرات الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، تتمثّل في الإدراج الجبري، للنهج العقلي المعتزلي في تفسير النصوص، في سياق النزعات التحررية. فما المقياس الذي نحكم بموجبه على تحرّر المعتزلة وثوريتهم؟ وهل تصريح المعتزلة، بقدرة الإنسان على خلق أفعاله، تعطيه مضموناً تحرّرياً؟

صحيح أنّ (النظّام) ينكر أن يكون في وسع الله أن يفعل كل شيء، ولكن هل يُفهم ذلك على أنه تحرير للمبادرة الإنسانية من سلطان الغيب؟. إنّ هذا الموقف لا يعدو أن يكون «محاولة

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 749.
(2) المرجع السابق، ص 749.
(3) المرجع السابق، ص 751.
(4) علي حرب وآخرون، ص192.

قصوى لخرق المجال الغيبي، غير أنّ هذا الموقف هو في النهاية دفاع عن مفهوم (العدل) الإلهي»[1].

كما أنّ بحث المعتزلة في الحرية ومعناها، لم يتبلور على قاعدة ممارسة اجتماعية وسياسية، وإنما كان هذا البحث امتداداً لأبحاث كلامية، ولو كان المعتزلة، يصدرون في آرائهم، حول الحرية والعقلاينة والتنوير، عن موقف سياسي واجتماعي حقيقي، ولو صحّ أنّ «العقلانية المعتزلة لم تكن عقلانية تجريدية وميتافيزيقية مطلقة، بل نستطيع أن نكتشف لها جانباً واقعياً عملياً يتصل بحياة الناس الواقعية»[2].

..لو تحقق ذلك كله لما أيّد المعتزلةُ المأمونَ والمعتصم اللذيْن عملا على فرض آرائهما بالقوة والبطش والإرهاب، كما لا يمكن لمثل هذا الموقف أن يكون «خطأً تاريخياً»[3] يجهد مروّة في تبسيطه ووضعه في سياق لا يُدين المعتزلة، بل يرثي حالهم، لأنّ «ذلك (الخطأ التاريخي) ساعد القوى المحافظة في ذلك العصر على القيام بردة فعل شديدة أنهت مرحلة الكلام المعتزلي قبل أن تستنفد طاقاتها»[4].

فأيّ حرية تلك التي نادى بها المعتزلة، وأي خطأ تاريخي ذلك الذي يدعو المعتزلة للشدّ على يد المأمون الذي أوصى - قبل

(1) علي حرب وآخرون، ص 137.
(2) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 768.
(3) المرجع السابق، ص 862.
(4) المرجع السابق، ص 862.

موته – أخاه المعتصم بأن يقتفي أثره في القول بخلق القرآن، فما كان من المعتصم إلّا أن لبّى النداء، فهبّ يكتب إلى البلاد آمراً المعلّمين «أن يعلّموا الصبيان ذلك. وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقَتَلَ عليه خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل» كما يروي ذلك جلال الدين السيوطي[1].

وعلى الرغم من أنّ (فهمي جدعان) ينظر إلى هذا الوصف للمحنة على أنه لا يخلو من «مبالغة بيّنة (إلّا أنه يؤكّد أن) واقعة ضرب أحمد بن حنبل هي أبرز وقائع المحنة في خلافة المعتصم»[2]، ولا يتعيّن على ظاهرة انتصار المعتزلة للسلطة، واستخدامهم إياها للتنكيل بخصومهم وقمعهم والنيل منهم معنوياً وجسدياً، كما يتبلور ذلك جلياً في محنة خلق القرآن، أن تدعونا إلى إنكار جهودهم النظرية في المعرفة الحسيّة، والمعرفة العقلية، والكلام النفسي، وحدوث اللغة، والعدل، وكذلك جهودهم في إثبات مسألة قدم العالم الذي يعتبر «عن حق الخطوة الأولى في تأسيس قدم العالم في الفلسفة العربية» على حد تعبير (نايف بلوز).[3]، وكذلك رفضهم أن يكون للحقيقة «مصدر إلهي أوحد»[4]، كما لا ينبغي لموقف المعتزلة من خصومهم أن يدفعنا

(1) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (ب ط) مطبعة السعادة، مصر، 1952، ص 335.
(2) فهمي جدعان، المحنة، بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، دار الشروق، عمّان، 1989، ص 193.
(3) علي حرب وآخرون، ص 193.
(4) المرجع السابق، 206.

إلى نفي صفة العقل عنهم، أو إنكارها عليهم، فدفاع المعتزلة عن السلطة لا يعني أنهم لم يعودوا عقلانيين.

ويرسم مروّة صورة تقدّمية للمعتزلة، بعد الإشادة بميولهم المادية، من خلال فكرة العدل، إذْ لحرية الإنسان في الاختيار، وحدود القدرة الإلهية، وكذلك الأفعال المتولّدة عن فعل الإنسان، موقعُ الصدارة في العدل المعتزلي، فمن خلالها، يبرز مبدأ السببيّة الطبيعية الخالص، ومبدأ مسؤولية الإنسان، وحتمية الحركة.

ويقرأ مروّة في مبدأ العلّية المعتزلي «جنينية مبدأ الضرورة والحرية، ويستنتج استشرافاتهم لقوانين الطبيعة (السببية – الحركة) من آرائهم، وفي عدم صدور عملَيْن مختلفين عن الجنس الواحد، والجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر والعرض» كما يشير إلى ذلك (نبيل سليمان)[1].

ويحدّد مروّة القضية المركزية للصراع بين المعتزلة وخصومهم السلفيين بقضية العقل، فعلى الرغم من أنّ المعتزلة «لم يخرجوا بمباحثهم عن إطار المباحث الإلهية، إلّا أنّ دفاعهم عن قضية العقل، وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة، كان وجهاً من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة، والنزعة العقلانية»[2].

لكنّ أخذ المعتزلة بمنهج النظر العقلي، لا الملاحظة الحسيّة

(1) علي حرب وآخرون، ص 112.
(2) حسين مروّة وآخرون، دراسات في الإسلام، ط3، دار الفارابي، بيروت، 1985، ص 93.

التجريبية لدراسة عالم الطبيعة، جعلهم عُرضةً لنقد مروّة، باستثناء (الجاحظ) الذي يقول «إنّ للأجسام طبائع وأفعالاً مخصوصة بها»[1] لكنّ مروّة يعود إلى تبرير انتقاده الآخذين بمنهج النظر العقلي في دراسة الطبيعة، بمحدودية العلوم في ذلك العصر.

وإذا كان مروّة ينزع، في الموضع السابق، إلى التسويغ، ويتوسّل الذرائعية، فإنه، في مواضع أخرى، يتعسّف، ويميل إلى الإجرائية القسرية في إنطاق النصوص، وتأويلها على نحو أيديولوجي يخدم سعيه لالتقاط النزعات المادية، وحشد الدلائل لتأكيد صحتها ومشروعيتها، ومن ذلك تفسيره قول أبي الهذيل والإسكافي والجبائي بأنه «يجوز الجمعُ بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً كثيرة من غير أن يُخلَق انحدارٌ وهبوطٌ، بل يَحدَثُ سكونٌ، والجمعُ بين النار والقطن من غير أن يَحدَثَ احتراقٌ»[2]، إذْ يرى مروّة أنّ المقصود بهذا القول ليس إمكانية إنكار فاعلية القانون الطبيعي والسببية «بل قد يكون هنا عائق طبيعي آخر يعوق، وقتاً ما، إحداث هذا الفعل الطبيعي»[3]، في حين يرى (محمود أمين العالم) أنّ هذا القول يتضمّن بوضوح «عدم فاعلية القانون الطبيعي الذاتي في الأشياء مع المذهب الذرّي الذي يتبناه العلّاف، الذي يُرجع الحركة والسكون إلى قوى خارجية هي الله»[4].

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 738.
(2) المرجع السابق، ص783.
(3) المرجع السابق، ص 783.
(4) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر (ب.ط)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (ب.س)، ص 89.

يتناول مروّة (الكِندي)، في إطار بحثه للتجليات الأولى للفلسفة العربية، ويقع في حَيْرة شديدة في (تصنيف) هذا الفيلسوف الذي «إذا كان أخرج الفلسفة من سيطرة علم الكلام بالفعل، فإنه لم يخرجها إلّا وهي مثقلة برواسب من مقولات الفكر اللاهوتي»[1].

ولعلّ مرد تلك الحيرة يعود إلى فقدان المصادر الأصلية لفلسفة الكِندي، بالإضافة إلى اضطراب المراجع الكِنْدية التي استند إليها المؤرخون، مما اضطر مروّة إلى اعتماد مصدرَيْن أساسيْين لدراسة الكِندي، هما: الرسائل الحادية والأربعون التي اكتشفت من مؤلفاته الفلسفية، وعناوين مؤلفاته التي لم تُنشر بعد، والواردة في المؤلفات التاريخية!

وعلى الرغم من إقرار مروّة بعدم معرفته كيفية معالجة الكِندي الموضوعات التي تضمّنتها الأسماء والعناوين التي حملتها مؤلفاته غير المنشورة، إلّا أنه لا ينفكّ يعتصم بذرائعيته التي تتبلور بشكلها الصارخ في هذا السياق، إذْ يصرّ على أنّ «النظر في الفهارس الكاملة لمؤلفات الكِندي عند المؤرخين، وفي صياغات أسمائها وعناوينها، يرشدنا إلى بعض الاستنتاجات الواقعية التي يمكن أن تضيف بعض الخطوط الواضحة إلى الصورة التي تقدّمها لنا عن فلسفة الكِندي مجموعةُ مؤلفاته التي بين أيدينا»[2]، ولعل

---

(1) حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1981، ج2، ص 129.
(2) المرجع السابق، ص 63.

أبسط تلك الاستنتاجات، بالطبع، وقوف الكِندي متردّداً بين نزعة التحرّر الفلسفي من أسر المسلّمات اللاهوتية الصارمة، ونزعة المحافظة على هذه المسلّمات قدر استطاعته»[1].

ويُتبع مروّة تسويغه السابق بتسويغ آخر أشدّ وطأة، حين يشير إلى أنّ تأرجح الكِندي بين المادية والمثالية هو «أحد تجليّات العجز التاريخي للفلسفة القديمة والوسيطة»[2] دون أن يُلْمّح إلى أنّ الكِندي يصدر - في موقفه هذا - عن تأثّر كبير بالأفلاطونية المحدثة.

ويروق لمروّة - على الرغم من حَيْرته المتأتيّة من شحّ مؤلفات الكِندي، وفقدان معظمها - أن يصنّفه طبقياً، فيشرع في القول بأنّ العنصر الأيديولوجي، يكشف لنا ارتباط الكِندي بالعقائد الإسلامية ارتباطاً إيمانياً، علاوة على ارتباطه الأيديولوجي، الذي يتصل بموقعه الاجتماعي، إذْ كان العنصر (الإيماني - الأيديولوجي) «كابحاً لاتجاهه العلمي ونزعته العقلية، كيلا يبتعدا به عن دائرة المؤثرات الإيمانية، أو عن مقتضيات موقعه الاجتماعي والأيديولوجي»[3].

ويبني مروّة على مقولة الكِندي بأنه «ليس ممكناً أن يكون

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 19.
(2) المرجع السابق، ص 118 - 119.
(3) المرجع السابق، ص 52.

الشيء علّةَ كوْنِ ذاته»[1]، بأنّ الكِندي عجز عن كشف القوانين الموضوعية لحركة المادة، والواقع «أنّ هناك فرقاً بين القول بكون (الشيء علة ذاته)، وبين القول بالقوانين الموضوعية للحركة، وأنّ نفي القول الأول لا يُفضي بالضرورة إلى نفي قول الثاني، فما أكثر ما نجد عند الكِندي من إدراك عميق للقوانين الموضوعية لحركة المادة، ومحاولة جادة لاكتشافها، على حد تعبير (محمود أمين العالم)[2].

وسواء أدرك الكِندي القوانين الموضوعية للحركة، أم أخفق في ذلك، بفعل (العجز التاريخي) عن رؤية قوانينها الذاتية، وبحثه عن مصدر ميتافيزيقي لها، فإنّ مثل هذه الأحكام تبقى مسيّجة بالكثير من علامات الاستفهام التي لن تبدّدها سوى مؤلفات الكندي المفقودة، أو غير المنشورة، وبغير ذلك، فإنّ تقييماتنا تبقى مجروحة، ولا تعكس الصورة الفعلية لفلسفة الكِندي وميوله المادية، إذا كان ثمة ميول كهذه عنده.

التصوّف

يتناول مروّة التصوّف بصفته فلسفة قوامها العقل والمنطق، وليس الذوق والحدس، كما هو شائع، ويصدر مروّة كما يرى (علي حرب) «عن شفافية في الرؤية، وعن خصوبة في استخدام

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، 118.
(2) محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص 89.

الجدل عند تحليله للظاهرة الصوفية، ونحن نوافقه تمام الموافقة على أنّ التصوّف ليس نقيضاً للفلسفة، بل جزءاً منها، يتعامل مع المقولات والمفاهيم، ولاسيما التصوّف النظري»[1].

ويتلمّس مروّة النزعة المادية للمتصوفة، عبر أخذهم بالظاهر والباطن، وبالتأويل الذي حلّ لهم التناقض الشكلي الناجم عن قولهم بثنائية الشريعة والحقيقة، وهو ما نفح نظرية المعرفة الصوفية بعنصر ثوري، على أنّ مثل هذه النتيجة لا تستوي كثيراً وموقعَ الصوفية التي كانت أفلاطونية محدثة في لباسٍ ديني وحَسْب.

ويشرح مروّة كيفية إظهار مفهوم التوحيد الصوفي واعتراف الصوفية بموضوعية العالم الخارجي، كما يُبيّن نقضهم مفهوم التوحيد، على الرغم من تمسّكهم به، وذلك عبر قولهم بالاتحاد (الجنيد) أو الحلول (الحلّاج)، أو وحدة الوجود (ابن عربي)، و«بهذا يكونون قد أنسنوا الله، وألّهوا الإنسان، وإن كان نقضهم التوحيد قد أوقعهم في الحَيْرة» كما ذهب إليه (نبيل سليمان)[2].

وينكر بعض الباحثين على ابن عربي قوله بـ (وحدة الوجود)، لأنّ «الإله عند شيخ الصوفية الأكبر هو (المفارق الأسمى) فلا وحدة ولا حلول»[3].

---

(1) علي حرب وآخرون، ص 154.
(2) المرجع السابق، ص 115.
(3) محمد غلاّب، المعرفة عند ابن عربي، إشراف د. إبراهيم مدكور، ط1، القاهرة، 1969، ص 203.

ويلتقط مروّة ما هو مشترك بين الصوفية والإسماعيلية، إذْ يتناول اعتراف الإسماعيلية بـ «الوجود الموضوعي للعالم المادي، واعترافهم بالحركة بصفتها مبدأ للوجود، ولازمة له، من خلال ما يبدو في التخطيط الإبستمولوجي لهم من كون الطبائع البسيطة أصلاً للكائنات المادية، ومن ارتباط هذا الأصل المادي بالحركة، إذْ يصف مروّة كما يقول (نبيل سليمان) هذه الرؤية المادية بأنها «مغلَّفة بنظرة غائية مثالية»[1] مردّها إلى الأفلاطونية المحدثة التي وجّهت الكثير من المنطلقات الفكرية لدى الإسماعيلية.

ويكشف مروّة - علاوة على ذلك - الأسس النظرية للمبادىء العقلية التي استند إليها الصوفيون في بناء مذاهبهم، كقولهم بمبدأ «(الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد) الذي عالجوا به مشكلة التناقض بين (وحدانية) الله، وكثرة الموجودات وتنوّعها»[2]، فضلًا عن مقولات (البسيط) و(المركّب) و(الواجب) و(الممكن)، والمقولات الكلاسيكية الأرسطية العشر التي استعملها (السَّهْرَوَرْدي) في بناء النظام الإشراقي مع تعديل عددها. وكان الصوفيون - حين لجأوا إلى مبادىء العقل - محكومين بـ «طبيعة مادية الفكر، أو طبيعة العلاقة المادية بين الفكر والواقع (...) بمعنى أنّ مبادىء العقل هي حاصل اختبارات الإنسان، وتجاربه الحسيّة،

---

(1) علي حرب وآخرون، الماركسية والتراث العربي والإسلامي، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 118.
(2) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 351 - 352.

وتعميماته العقلية المنتزَعة من هذه الاختيارات والتجارب خلال تاريخ علاقاته مع المجتمع والطبيعة في ممارسته الاجتماعية»[1].

ولكنّ مروّة كما يشير (علي سعد) ينهي تقصيّاته الكاشفة حول الصوفية بالاعتراف بأنّ «ثورية الرفض والتحدي للنظام الديني القائم التي جسّدتها، سواء في حلولية (الحلّاج) أو إشراقية (السهروردي) أو نظرية وحدة الوجود عند (ابن عربي) مثّلت ثورية ميتة، بسبب قصورها وعجزها عن التحوّل إلى ثورية فاعلة، أي إلى قوة مادية تحقق رفضها الثوري»[2].

إخوان الصفا

يقود التسارع التصاعدي باتجاه التشكيلات الفلسفية نحو إجلاء الظاهرات المادية التي يسعى مروّة إلى القبض على تعبيراتها. فالخطوة ما بين الصوفية وإخوان الصفا، هي خطوة باتجاه تحديد أعمق للنزعات المادية التي يرتبط تشكّلها بتطور النظر الفلسفي وارتقائه التجريدي.

ولعل ظاهرة إخوان الصفا تمثّل باكورة هذا الارتقاء، وتنطوي - بالتالي - على غلالة كثيفة من النزعات المادية، إذْ يرى مروّة أنّ إخوان الصفا كانوا ممثّلين لإحدى أبرز ظواهر عصرهم، ويعني بها ظاهرة البحث الموسوعي الشامل، وهذا ينعكس بصورة جليّة في رسائلهم.

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 352.
(2) مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988، ص 59.

وبارتباط هذه الرسائل بالواقع الاجتماعي، تؤكّد هذه الرسائل «ظهور مقوّمات للوحدة الجدلية بين علوم الطبيعة والفلسفة بصورة عملية»[1]، إذْ وجهّت هذه الوحدة الجدلية الفلسفية نحو «تفسير للعالم يبتعد، خطوة أو خطوات عن التفسير الغيبي، ويقترب - بالنسبة نفسها - نحو التفسير الذي يتفّق مع أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستضعَفة في المجتمع العربي - الإسلامي للعصر الوسيط»[2] لكنّ ذلك يتعارض مع الأسس الغيبية التي فسّر بها (إخوان الصفا) الأشياء وحوادث العالم، وهي أسس اعتمدت على أحكام النجوم وغيرها، مما يتعارض مع الفهم المادي والتفسير الجدلي للعالم.

وقبل أن نمضي مع مروّة، في استنتاجاته المادية المستخلَصة من دراسة ظاهرة إخوان الصفا، يستوقفنا مفهوم (أيديولوجية الفئات الاجتماعية المستضعفة) الذي يستمده مروّة من معجم التشكيلات الطبقية في الفلسفة الماركسية، ولا يتوانى عن تطبيقه على المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، حتى لَيَظُن المرء أنّ أيديولوجية المستضعفين هي - بالضرورة - أيديولوجية تشتمل على نزعة مادية، على الرغم من أنّ مروّة نفسه يقرّ بأنه لم يشأ الاهتمام بالجوانب المثالية في فلسفة (هؤلاء المستضعفين)، «لأنّ هذه الجوانب قد أشبعها الباحثون البرجوازيون اهتماماً،

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 434 - 435.
(2) المرجع السابق ص 435.

بقدر ما أشبعوا تلك الحقائق الأخرى (يقصد المادية) إهمالاً وطمساً»[1].

وتتبلور الحقائق أو النزعات المادية لدى (إخوان الصفا)، بحسب مروّة، في قولهم بأنّ التغيرات الكميّة أساس التغيّرات الكيفية، وأنّ العلاقة السببية شرط أساسي للمعرفة العقلية، فضلاً عن نفيهم المعجزات والخوارق والأساس الغيبي للوحي والإلهام، ونفيهم علم الغيب لدى الأنبياء والرسل، وعلاقة هذا العلم بعلم أحكام النجوم في إطار رفضهم العام لكل علم إنساني «...يكون بلا استدلال، ولا علل، ولا سبب من الأسباب...»[2] واعترافهم بالوجود الموضوعي للعالم المادي.

وفي حين يرى مروّة أنّ هذه المواقف تساعد على فهم نظرة إخوان الصفا إلى تطور الكائنات بعضها من بعض بشكل ارتقائي، إذْ يدّعي بأنه «وُجدت عندهم بذرة جنينية»[3] لنظرية تطوّر الأجناس الداروينية، إلّا أنه حين يسعى إلى التوسّل بذرائعيته، التي كشفنا تجليّاتها في مواقف عدة سابقة، لا يجد سوى (العجز التاريخي) مشجباً يعلّق عليه التناقضات (العلمية) لدى إخوان الصفا المتمثّلة في قولهم بعدم أزلية الحركة، وحدوث العالم، وقولهم النقيض، في المقابل، بفكرة أزلية العالم من خلال فكرة

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 436.
(2) المرجع السابق، ص 402.
(3) المرجع السابق ص 446.

الحركة الذاتية، وكذلك محاولتهم البحث عن مصدر حركة العالم المادي، وتغيّره، وصيرورته في عالم الفيض الإلهي و«إيجادهم شكلاً للوجود المادي (الهيولى الأولى، الجسم المطلق) في عالم الفيض نفسه»[1].

فكيف لا يقف (العجز التاريخي)، إذاً، سَدّاً منيعاً في وجه اكتشاف إخوان الصفا وإدراكهم «حقيقة الترابط المادي العضوي بين كل من عملية الحياة وعملية الإحساس وعملية التفكير»[2]، وتنبّههم إلى التقاء مركز القوة المتخيّلة مع مراكز الإحساس التي تقع في مقدّمة الدماغ «حيث ينتشر منه - حسب تعبيرهم - (عصبات لطيفة ليّنة تتصل بأصول الحواس، وتتفرّق هناك (...) فإذا باشرت كيفية المحسوسات من أجزاء الحواس (...) وصل ذلك التغيير في تلك الأعصاب في مقدّم الدماغ، التي منشؤها من هناك كلها، فتجتمع آثار المحسوسات كلها عند القوة المتخيّلة»[3]؟! وهي مسائل ليست من إبداع إخوان الصفا، وإنما هي ترديد للآراء الواردة في كتاب (جالينوس) الذي ترجمه (حُنَيْن بن إسحق).

ولماذا لا يحول (العجز التاريخي) المزعوم دون إدراك إخوان الصفا «قيمة النسب الكمية في إحداث كيفيات جديدة للمادة (أو

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 433.
(2) المرجع السابق، ص 398.
(3) المرجع السابق ص 401.

دون إدراكهم) ديالكتيك تنافر الأضداد ووحدتها (اللذيْن) يمثلان خطوة متقدّمة في عصرهم نحو تطوّر الفكر العلمي والعلم»[1]؟!

أليست هذه الإدراكات التي (يجترحها) إخوان الصفا أشدّ تعقيداً من الوصول إلى الحقيقة الموضوعية بشأن أصل الحركة التي عزا مروّة إخفاقهم في إدراك كُنهها إلى (العجز التاريخي)، مع أنّ بمقدوره أن يشير - كما فعل في مواضع عدة - إلى تناقض المنظومة الفلسفية لدى إخوان الصفا، وتأرجحها ما بين المادية والمثالية، وهو ما يكاد يكون السمة الطاغية على أكثر الظواهر الفكرية والفلسفية العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

ويتساءل (نبيل سليمان) - أخيراً - حول الأساس الذي جعل مروّة يُعدّ الصوفية «الأكثر ثورية»[2] في القرنين الخامس والسادس الهجريين، على الرغم من أنّ ما «لدى الصوفية من نزعات مادية لا يتكافأ أو لا يَبِذّ، في أحسن الأحوال، ما لدى أولاء (يقصد القرامطة والإسماعيلية وإخوان الصفا)، فضلاً عن أنهم قرنوا، بدرجات متفاوتة، وأساليب شتّى، القول بالفعل»[3]، ويعزو صاحب هذا التساؤل الأمر إلى تقديس مروّة «للجانب النظري في العمل الثوري (وتجاهله قيمة) تكامل الجانب النظري مع الجانب التطبيقي في أثناء التقييم العام»[4].

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 414.
(2) المرجع السابق، ص 265.
(3) علي حرب وآخرون، ص 115.
(4) المرجع السابق، ص 115 - 116.

الفارابي

يمثّل الفارابي أبرز تجليّات النضج الفلسفي في التراث الفكري العربي الإسلامي، إذْ كان له دور كبير ومميّز في تطوّر الفلسفة وفي استقلالها عن المفاهيم الميتافيزيقية. وتعدّ نظرية الفيض الأفلاطونية التي جعلها الفارابي تنخرط في سياق تطوّر الفلسفة العربية التاريخي، وتكييف تلك النظرية وتبْيئتها لتتناغم مع شروط ذلك العصر واعتباراته التاريخية، واحدة من كبرى الإنجازات الفلسفية التي صاغها الفارابي، فارتقى، بسببها، النظر الفلسفي العربي، وتعالى بنيانه.

وتعدّ قضية (الوجود والماهية) واحدة من أهم القضايا الحاسمة في سياق التطوّر الفلسفي، ويرى مروّة أنّ لهذه القضية تأثيراً كبيراً وحاسماً في تحديد ميل الفيلسوف المادي أو المثالي. وكان الفارابي أبرزَ المنادين بأصالة الوجود في قضية المعرفة، إذْ إنّ الوجود، بالنسبة للفارابي، «حقيقة موضوعية سابقة للإدراك، وهو أيضاً موضوع للإدراك، وموضوع الشيء سابق له، وعلى الإدراك - في رأيه - أن يطابق موضوعه، وليس العكس».[1].

ويتساءل (محمود أمين العالم) عن صحة الاستنتاج المطلق بأنّ الفارابي يقول بأسبقية الوجود على الماهية استناداً إلى نص في (آراء أهل المدينة الفاضلة) يتعلّق بعالم ما تحت القمر، إذْ «ليس من السهل الحسم بأسبقية الوجود على الماهية بشكل عام

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 493.

في فلسفة الفارابي»[1]، والصحيح أنّ النص السابق الذي اتكأ عليه (العالِم) واردٌ ضمن كتاب الفارابي (عيون المسائل) وليس في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة).

وفي نصوص الفارابي المتصلة بنظرية الفيض التي تبيّن كيفية صدور العالم عن الأول (الله) نفي للمسلَّمة الدينية «يكون العالم مخلوقاً من العدم. وهذه النقطة تعني بالضرورة أزلية العالم، أي نفي المسلَّمة الدينية الأخرى بأنّ العالم حادث»[2]، وهذا القول ينطوي على تناقض واضح في التشكيلة الفلسفية الفارابية. فكيف يستوي، في آن واحد، القول بأزلية العالم وحدوثه؟ وكيف يمكن أن نعترف بالعناية الإلهية في سياق، ونرفضها في سياق آخر؟!

ويصر مروّة على عدم الاعتراف بطبيعة هذا التناقض الصارخ، واختراقه مجمل البناء الفلسفي العربي الإسلامي، فيلجأ للتسويغ الهروبي الذي يجانب اعتبارات المنطق، فلا يرى في تناقضات الفارابي سوى تناقضات (ظاهرية) نتيجة «الإرهاب الفكري - الأيديولوجي الذي كان يُضطر المفكرين الأحرار أن يستروا أفكارهم (الهرطقية) بستار ديني شكلي»[3].

فإذا كان هذا التسويغ صحيحاً، فلماذا لم يظهر التناقض في قول الفارابي في مسألة العلم الإلهي، ولماذا لم يُخفِ الفارابي

---

(1) محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص 89.
(2) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 494.
(3) المرجع السابق ص 535.

رفضه التفسير الإقطاعي الذي كان يمثّل أيديولوجية الدولة الرسمية حينذاك؟ ولماذا لم يخشَ الفارابي الاضطهاد والإرهاب الفكري حينما اختار - صراحةً - الانخراط في سياق التعبير عن أيديولوجية الفئات النامية في المدينة؟!

إنّ آفة القسر المنهجي تنخر، على نحو ملموس، تسويغية مروّة التي تتأرجح ما بين (العجز التاريخي) حيناً و(الخشية من القمع والاضطهاد) حيناً آخر، وتجد حُجة (العجز التاريخي) تعبيرها في تبرير مروّة للفارابي بحاجة العقل الفعّال إلى (أداة خارجية) لنقل العقل بالقوة إلى عقل بالفعل، إذْ يرى مروّة أنّ ذلك يعني «عجز أولئك الفلاسفة - تاريخياً عن إدراك القوانين الموضوعية للحركة بذاتها»[1]، مع أنّ الإقرار بطبيعة التناقض في بنية أي فيلسوف، مهما كان موقعه الأيديولوجي، لا يضيره في شيء، بل هي من طبيعة النظر الفلسفي الذي يرفض فكرة النقاء الفكري التي تكاد تكون عَصيّة على التحقّق حتى في الفلسفة الماركسية ذاتها.

وينفي الفارابي، فضلاً عن ذلك، «الوحي بمفهومه اللاهوتي، أي نفي كونه غيبياً، منفصلاً عن فاعلية قوانين حركة الوعي البشري في تحصيل المعرفة»[2].

ويعارض الفارابي في مسألة (علم الله) مسلّمةً من مسلّمات الشريعة، إذْ يجد في القول بأنّ «علم الله يشتمل كل شيء في

---

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 521.
(2) المرجع السابق، 495.

العالم، تجاوزاً لوحدة ذات الله ووحدة جوهره، وخرقاً لمبدأ التنزيه المطلق».[1] والدليل الذي يورده مروّة على ذلك قول الفارابي في (آراء أهل المدينة الفاضلة) أنّ الله «لا يحتاج في أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته (...) فإنه عقلٌ وإنه معقول وإنه عاقل. هي كلها ذاتٌ واحدة، وجوهرٌ واحد غير منقسم (...) وكذلك الحال في أنه عالم. فإنه لا يحتاج في أن يعلم إلى ذاتٍ أخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته (...) بل هو مكتفٌ بجوهره في أن يعلم ويُعلم. وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره. فإنه يعلم، وإنه معلوم، وإنه عِلْم. فهو ذاتٌ واحدة وجوهر واحد.[2]

ويخالف الفارابي بصورة - لا مُواربة فيها - (قانون العناية) الإلهية، ويرى بأنّ لا دخل (للعناية الإلهية) في قوانين التطوّر الطبيعي التطوّري، وتبدّل الصور وتعاقبها، فبقاء «المادة» وتجدّد وجودها وتحوّلها وامتدادها وتطوّرها ليس مردّه (إلى العناية الإلهية) بل إلى قانون ديالكتيك العلاقة الداخلية بين (المادة والصورة) اللتين هما (قوام الأشياء الطبيعية) عنده[3] ويستند (مروّة)، في نتيجته تلك، إلى كلام الفارابي في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) عن النقص الكائن في الموجودات الطبيعية، حيث يشير الفارابي إلى أنّ الموجودات تبتدىء بهذا النقص «ثم

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 500.
(2) المرجع السابق ص 499 - 500 .
(3) المرجع السابق، ص 502.

تترقّى شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ كل نوع منها أقصى كماله في جوهره وفي سائر أعراضه (وهذه الحال هي في طباع هذا الجنس من غير أن يكون ذلك دخيلاً عليه من شيءٍ آخر غريب)»[1].

وفي الفلسفة الاجتماعية الفارابية التي يمثّلها كتابه الشهير (آراء أهل المدينة الفاضلة) نجد «الأساس المادي لموقفه من الطبيعة (ومعارضته) التفسير الطبقي الإقطاعي الذي يمثّل أيديولوجية الفئات النامية في المدينة»[2]، كما أنّ السعادة، في رؤية الفارابي هي «سعادة الإنسان على الأرض في هذا العالم المادي»[3]، وبالتالي فإنّ تصوّرات الفارابي الاجتماعية منسجمة مع تصوّراته عن النظام الكوني التي ترفض فكرة (العناية الإلهية) بمفهومها الأيديولوجي الرسمي»[4].

أبو بكر الرازي

يمثّل الرازي - في نظر مروّة - منعطفاً فلسفياً تاريخياً بين الفارابي وابن سينا، إذْ وضع فلسفته على أساس من الاختبارات العملية في الطب والكيمياء خصوصاً. وكان جريئاً في إبراز آرائه وإعلانها، حتى نُعِتَ بـ(الملحد)، وحُورب من قبل السلطة الرسمية، ومن الإسماعيلية على حدّ سواء، كما أهّله هذا الدور لأن يكون «حامل

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 501.
(2) المرجع السابق، ص 533.
(3) المرجع السابق ص 512.
(4) المرجع السابق، ص 534.

لواء العقل والعقلانية في محاجّاته الكلامية، وتلاسناته الساخرة ضد السلطة» على حدّ تعبير (محمد إبراهيم نقد)[1].

ويحدّد مروّة النزعات المادية لدى الرازي بقول الأخير بِقدم الهيولى والمكان والزمان وقوله أيضاً بالهيولى (المطلقة) التي تعبّر عنده عن وجود مادي سمّاه (الهيولى الجزئية)، إذْ بيّن أنّ الهيولى المطلقة موجودة بالفعل، لا بالقوة.

ويرى الرازي أنّ الوجود والماهية مُتلازمان، فضلاً عن أنّ الموجودات الطبيعية نشأت من كثافة تجمّع أجزاء الهيولى، إذ يعزو اختلاف العناصر الطبيعية إلى اختلاف هذه الكثافة. هذه الموجودات، يضيف الرازي، الذي أنكر معجزات الأنبياء، تحدث بالتركيب لا بالإبداع، كما أنه لا يجوز أن يوجد شيء من لا شيء، فللجسم حركة من ذاته، ثم إنّ الحركة معلومة.

ولكن هذه المنظومة الرازيّة المادية الصريحة تُوصِّل إليها «عبر تصوّرات مثالية صادرة أصلاً عن: الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة والغنوصية»[2].

ابن سينا

كانت فلسفة ابن سينا «تتويجاً للمراحل التي اجتازها الفكر الفلسفي العربي منذ القرن الثامن حتى الثلث الأول من القرن

(1) محمد إبراهيم نقد، مرجع سابق، ص 82.
(2) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 694 – 695.

الحادي عشر»[1]، وتتبدّى نظرية المعرفة عند ابن سينا مرتبطة بمنهجه التجريبي، كما أنّ العقل العملي يستعين بالعقل النظري من خلال علاقة ديالكتيكية حيث يتم «تبادل التأثير بينهما بشكل يذكّرنا بموضوعة لينين عن التأثير المتبادل بين التأمّل الحي والتفكير والممارسة»[2].

ويعترف ابن سينا بإمكان معرفة الحقيقة الموضوعية للعالم التي تشتمل عليها المعرفة الإنسانية المستندة إلى الحواس والعقل.

ولكن، على الرغم من الأساس المادي لنظرية المعرفة السينوية، إلّا أنها «تتخلّلها ثغرات مثالية»[3].

وفيما يتصل بالعلاقة بين الوجود والماهية، فإنّ ابن سينا يقول بـ(أصالة الوجود)، كما أنه يستمد تعميماته بشأن المادة والصورة من القوانين الطبيعية، إذْ أدّت تلك التعميمات «دوراً بارزاً في إظهار العالم، خلال نظامه الفلسفي، عالماً واحداً متصلاً مادياً»[4].

ويتوجه ابن سينا للتفكير بأنّ حركة التغيّر والتحوّل ذاتية في الأشياء ذاتها، ويحل مشكلة (الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد) بالقول بأنّ الكثرة الوجودية ليست صادرة عن الله الواحد، بل صادرة عن ذاتها بذاتها، وهذه تشكّل «نقطة انعطاف في الفكر السينوي».[5]

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 705.
(2) المرجع السابق، ص 697.
(3) المرجع السابق ص 699.
(4) المرجع السابق، ص 700.
(5) المرجع السابق، ص 701.

ويقضي ابن سينا، في تحديده العلاقة بين المادة والصورة، على المضمون المثالي في نظرية أرسطو التي تجعل من الصورة علّة مطلقة للمادة، وتجعل من المادة قابلة ومنفعلة فقط، حيث يشير في كتابه «النجاة» إلى أنّ «الصورة المادية، وإن كانت علّة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل وتكملها، فإنّ للمادة تأثيراً في وجودها (أي في وجود الصورة) وهو تخصيصها وتعيينها.»[1]

ويحكم مروّة على الاتجاه العام في فلسفة ابن سينا بأنه «مادي، وأنّ منطلقاته المركزية مادية»[2]، ولكنه ليس فيلسوفاً مادياً صافياً، بدليل تلك التناقضات الجوهرية التي تعتري منظومته الفلسفية، وتلوّنها بالصيغة المثالية التي أضفت، في جانب منها، على نظرية المعرفة السينوية ملمحاً مثالياً يسوّغه مروّة - كالعادة - بـ«القصور العلمي التاريخي في فهم جوهر العلاقة بين القوانين العامة في الطبيعة والمجتمع والتفكير، وبين المفاهيم والمقولات المنطقية ذات الجوهر التجريدي التي تنعكس فيها تلك القوانين»[3].

وإذْ يحدّد مروّة تناقض ابن سينا بشأن جوهرية المادة، وعدم جوهرية الحركة، إلّا أنه يستدرك فيبرّر بأنّ ذلك لا يَنقُض «رؤيته الحركة من جهة كونها فعلاً داخلياً لتحقيق ما يسميه (كمالات المادة)[4] بحسب المفهوم الأرسطي.

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، ص 701 .
(2) المرجع السابق ص 702 .
(3) المرجع السابق ص 596- 597 .
(4) المرجع السابق، ص 649.

خلاصة

على الرغم من قول ابن سينا بقضية الخلق من عدم، وحدوث العالم، إلّا أنه احتفظ بفكرة التنزيه المطلق الأفلاطونية المُحدّثة المرتبطة بالتوحيد الإلهي، مع احتفاظه بفكرة وحدة العالم المادية، مما يحيل المنظومة الفلسفية السينوية إلى جملة التعقيدات والتناقضات التي لم تقتصر على ابن سينا والفارابي والرازي، بل كانت السمة الغالبة على التراث الفكري والفلسفي العربي الإسلامي في العصر الوسيط برمته. وهو ما لا ينكره مروّة نفسه الذي يشير إلى أنّ «النزعات المادية في هذا التراث اتخذت أشكالاً غير ثابتة، بل تردّدت بين الأشكال الميتافيزيقية والأشكال الديالكتيكية»[1].

ويصف (نايف بلوز) ثنائية المادية والمثالية، بأنها قائمة على تخطيطية عامة لا تاريخية، وبالتالي فهي ليست صالحة لدراسة تاريخ الفكر في القرون الوسطى، إذْ «لا نستطيع أن تفهم خصب

(1) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص 38.

الحياة الفكرية والفلسفية والصراعات الأيديولوجية الكبرى في القرون الوسطى بإجبارها على الامتثال لهذه الثنائية مباشرة»[1]، وفي سبيل إكساب هذه الثنائية قيمة منهجية ينبغي - وفقاً لرأي بلوز - أن يتم وضعها في «أفق جدلي تاريخي ندرس فيه من جديد، وعلى نحو ملموس عيني، علاقة المسائل الفلسفية والفكرية بعضها مع بعض، مثل علاقة المثالية بالدين بوصفه أيديولوجيا مهيمنة، والدين الرسمي بالبدع، والعقل بالنقل، والعمل بالنظر، والعلم بالإيمان، والاتجاه الطبيعي الدنيوي الإنساني بالاتجاه الأخروي السماوي»[2]، وغيرها.

(توفيق سلوم) اقترح بديلاً عن تسمية (الصراع بين المادية والمثالية) ليكون صراعاً بين (العقلانية) و(الإيمانية)، إذْ إن هذه الثنائية «ليست أهم من ثنائية (مادية - مثالية) فحسب، بل وأكثر قدرة على التعبير عن جوهر المناقشات الفكرية في تراثنا الوسيط»[3]، ويلقى هذا الاقتراح ترحيباً لدى (محمد إبراهيم نقد) الذي رأى فيه اقتراباً من «التعامل المنهجي السليم»[4]، في حين زاد (طيب تيزيني) باقتراح تسمية المادية بـ(الواقعية) والمثالية بـ(اللاواقعية)[5].

---

(1) علي حرب وآخرون، ص 190 .
(2) المرجع السابق ص 190 .
(3) توفيق سلوم، مرجع سابق، ص 82.
(4) محمد إبراهيم نقد، مرجع سابق، ص 71.
(5) مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 72.

مساهمة حسين مروّة في الفكر العربي المعاصر ومناقشتها، والبحث عن موقعه في سياق هذا الفكر

تتحدّد مساهمة حسين مروّة في الفكر العربي المعاصر في ارتياده طريقاً لم تألفْه مسيرة هذا الفكر، وفي خوضه في مسائل خلافية جدلت مفاهيم «التراث» و«المعاصرة» في نسق جديد يقوم على استجلاء ذلك «التراث» بأدوات منهجية معاصرة، في جهد يمكن وصفه بأنه يقوم على «عصرنة» التراث وتناوله في سياق مفهومي جديد مثير للالتباس.

ومصدر ذلك الالتباس، الذي شرع مروّة يخوض في مياهه المتلاطمة، آتٍ من هدفه من دراسة التراث الفكري العربي الإسلامي، وهو هدف يقوم على البحث عن النزعات المادية في هذا التراث وإبرازها.

وقد سبق لنا أن تبيّنا المنطلقات التي راح مروّة، بدافع من طغيانها، يؤسّس نظرة جديدة إلى التراث، إذْ نجح في مواضع كثيرة، وأخفق في أخرى، لكنه بقي، في الحالتين، يقود اتجاهاً في الفكر العربي المعاصر لا يمكن للباحث تجاهله، أو القفز عنه، مهما اختلف مع أسسه ونتائجه، وهو اتجاه ينهض على النظر إلى التراث، ويُعيد إنتاج مفاهيمه على ضوء الفتوحات الفكرية المعرفية والأيديولوجية الحديثة والمعاصرة التي يمثّل المذهب الماركسي واحداً منها.

وتتحدّد - فضلاً عن ذلك - مساهمة حسين مروّة في الفكر العربي المعاصر في تقديمه معالجة جديدة للفكر العربي في

العصر الوسيط تشكّل مسحاً شاملاً لأبرز تجليّات ذلك العصر، في ارتباطها العضوي مع الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بصفتها، أي: (التجليّات)، تعبيراً مباشراً عنه، الأمر الذي افتقرت إليه غالبية الدراسات الفكرية العربية المعاصرة، في نظرتها إلى التراث، إذ تنازعت تلك النظرة هواجس تقديس التراث التي صاغتها الرؤية «(السلفية الدينية) التي رفعت شعار الأصالة، والتمسّك بالجذور، والحفاظ على الهُوية» كما يشير إلى ذلك (محمد عابد الجابري)[1]، وهي نظرة تدعو إلى «استعادة النموذج العربي الإسلامي، كما كان قبل (الانحراف) و(الانحطاط)»[2].

وتنازعت النظرة إلى التراث، أيضاً، القراءة الليبرالية، إذْ ينظر «الليبرالي العربي إلى التراث العربي الإسلامي من الحاضر الذي يحياه؛ حاضر الغرب الأوروبي، فيقرأه قراءة أوروباوية النزعة، أي ينظر إليه من منظومة أوروبية، ولذلك فهو لا يرى فيه إلّا ما يراه الأوروبي»[3] على حد تعبير الجابري الذي يبيّن أنّ هذه القراءة تتخذ النموذج الغربي المعاصر «بوصفه نموذجاً للعصر كلّه، أي النموذج الذي يفرض نفسه، تاريخياً، كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل»[4].

وتنازعت التراث – فضلاً عن ذلك – كما يقول جورج طرابيشي،

(1) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 8.
(2) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 16.
(3) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 9.
(4) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص 15-16.

القراءات القومية بتياريها: «القومي (العلماني)، والتيار القومي (الإسلامي)»[1]، بالإضافة إلى التيار العلمي بنموذجيْه «العلمي البراغماتي (و) العلمي الإبستمولوجي (أو) العلمي الفلسفي»[2].

وسواء اتفقنا مع هذه التقسيمات للمناهج والتيارات والمدارس الفكرية التي تصدّت لمعالجة التراث الفكري العربي الإسلامي، أو لم نتفقّ، فإنّ ذلك لا يُغيّب حقيقة كون القراءة الماركسية للتراث واحدة من القراءات المعاصرة العديدة المعترف بها، التي تجاور القراءات الأخرى، وربما تكمّلها، وتتمّم نواقصها. ومن خلال ذلك كله تفرض وجودها على خريطة الفكر العربي المعاصر.

ولعل مأثـــــرة حسين مروّة الكبرى تكمن في إثباته مقدرة الفكر العربي المعاصر على تناول التراث الفكري العربي الإسلامي بأدوات منهجية ظلّ يُنظر إليها على أنها «مستوردة» و«دخيلة» و«مقحَمة» على الفكر العربي، علاوة على كونها لا تصلح، ابتداءً، لمعالجة هذا الفكر.

لقد بيّن مروّة في كتاب موسوعي ضخم، مرونة الفكر العربي، وآفاقه الرحبة، ومقدرته على استيعاب قراءة تعدّدية للتراث، وفي تلك الرحابة إضمار لرحابة الفكر العربي الإسلامي، وطواعية للنظر إليه من زوايا مختلفة، وربما متعاكسة، ومتناقضة.

وفي غمرة بحثه عن الانسجام بين الفلسفة والسياسة، راح

(1) جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص19.
(2) المرجع السابق، ص73.

مروّة يوظف ما توصل إليه من نتائج في دراسة الفكر العربي الإسلامي من أجل ردم هُوّات الواقع وسدّ ثغراته، حيث سعى، من خلال ذلك، إلى ربط الأيديولوجيا بالواقع، وتسخير نتائجها لمنح «حركة التحرّر العربية في لحظتها الراهنة سلاحاً فكرياً أيديولوجياً وسياسياً تواجه به أسلحة الحرب النفسية الرجعية»[1]، وفي ذلك كله يكمن جهد كبير، ربما لم يكن مسبوقاً من قبل، يقوم على إنزال الفكر والفلسفة من بروجهما التجريدية، وجعلهما مادة للتداول على أوسع نطاق، خدمة لقضايا سياسية وإجرائية محسوسة مباشرة، وغير مباشرة، على ما يحمله مثل هذا المسعى من تحفظّات، ربما تنأى به عن حقل الدراسات الفكرية البحتة، وتجعله مُساقاً، ومتحرّكاً بسطوة مرجعيات غير فكرية، ربما تسهم في التوصل إلى نتائج متعسّفة، نظراً لطبيعتها البراغماتية، وبالتالي راهنية أولوياتها ومعطياتها اليومية والإجرائية.

وينبغي لمعرفة التراث - يقول مروّة - أن تنبثق من موقف أيديولوجي طبقي إزاء الواقع الراهن، ويتعيّن، لفهم التراث وتقويمه، الانطلاق «من الحاضر إلى الماضي، أي دراسة العناصر الحيّة للتراث، ودراسة علاقته التاريخية بقضايا الماضي، في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر بحكم التسلسل التاريخي في منطق الحركة التاريخية»[2].

وإذا كان الربط الجدلي بين السياسي والفكري - كما بيّنا -

(1) مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي، ص 57.
(2) حسين مروّة وآخرون، دراسات في الإسلام، ص 47.

قد قاد حسين مروّة، في بحثه عن النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، إلى التوصل - أحياناً - إلى نتائج متعسّفة ترغم الظاهرة الفكرية على التقولب في إطار خدمة المنهج والإذعان لشروطه، إلّا أنّ ذلك الربط عَكَسَ انسجاماً فكرياً عالياً بين المنهج والواقع، وبالتالي، أشار إلى هدف أغفلته أكثر الدراسات التي تناولت التراث الفكري العربي الإسلامي، ونعني به: دراسة التراث لا لتقديسه أو لإشباع رغبة أكاديمية مجرّدة، أو لإخضاعه إلى منهجية تجريدية، بل الهدف هو تمكين «الجماهير» من نتائجه، واستخدامها في معركتها اليومية المطلبية المعاشية، فضلاً عن اتخاذ التاريخ متكأً كي تمدّنا ظواهره بروافع لمواجهة تحوّلات الراهن وتشابكاته الطبقية الملتبسة، وهو ما أخلص له حسين مروّة إخلاصاً كبيراً، وظلّ مؤمناً به في منطلقات بحثه ونتائجه كافة.

وربما ينظر بعضهم إلى ذلك (الإخلاص) على أنه صورة من صور «التعصّب الفكري» و«الرؤية الأحادية» و«الأصولية المنهجية» و«القولبة» أو«النمذجة»... إلخ، لكن ذلك لا ينبغي له أن ينجح في حرف أنظارنا عن مساهمة حسين مروّة الخلّاقة في سياق الفكر العربي المعاصر، وهي مساهمة قدّمت، كما يشير إلى ذلك (جورج طرابيشي)، «نموذجاً مميّزاً عن الدراسة المنهجية المسكونة بهاجس أيديولوجي متضخّم وواع... وأصرّت على التمسّك بالرؤية الكلية والتكاملية»[1] للتراث الفكري العربي الإسلامي، وهي رؤية تقوم على رفض «النظرة السكونية للتراث...

(1) جورج طرابيشي، مذبحة التراث، ص 52 - 53.

(و) نظرة المفاضلة المطلقة بين جزء من التراث وجزء آخر(...)، لأنها لا تاريخية من حيث تلغي الخصوصيات التاريخية للخطاب التراثي ككل، وتُجزّىء التراث رغم وحدته التاريخية، أي وحدة سياقه الكلي التكاملي، (...) (فـ) الطابع التكاملي الشمولي يبقى هو طابع الخطاب التراثي الكلي الذي يرفض التجزيء، أي يرفض كل الطرائق الانتقائية» كما ذهب (سالم بنحميش)[1].

ولعل مروّة يكون واحداً من القلّة النادرة من المفكّرين الماركسيين العرب الذين حافظوا على الطابع التكاملي للتراث، وتناولوه بمعزل عن أي نظرة تشطيرية، أو انتقائية، أو أي مفاضلة بين جزء منه وجزء آخر، وما السِّفْر الموسوعي الضخم الذي قدّمه إلى الفكر العربي المعاصر سوى دليل ساطع على تكاملية المنهج عنده، وشمولية الرؤية التي سَبَر بمصابيحها غياهبَ التراث الفكري العربي الإسلامي.

(1) سالم بنحميش، معهم حيث هم، ط1، بيت الحكمة، الدار البيضاء، 1988، ص 52 – 53.

خاتمة

نجح حسين مروّة في التدليل على الأبعاد التاريخية الموصولة لحركة التحرّر العربية المعاصرة، من خلال إبرازه الجوانب الحيّة في التراث العربي الإسلامي التي تنتسب إليها حركة التحرّر العربية وتمتد إليها جذورّها، كما أنّ حسين مروّة سعى - ونجح في ذلك إلى حد بعيد - إلى إسباغ الأصالة التاريخية على حركة التحرّر العربية، من خلال ربط ظواهرها وتجليّاتها المعاصرة بماضي الحركات الثورية العربية في العصر الوسيط مثل (الخوارج) و(الشيعة) و(الإسماعيلية) و(القرامطة) و(إخوان الصفا) وغيرهم، لإثبات أنّ حركة التحرّر العربية المعاصرة تنهل، في نضالاتها على مختلف الأصعدة، من معين ذلك التراث الكفاحي المتدفّق.

وراح مروّة يؤكد في كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» أنّ عناصر الوحدة التاريخية بين ماضي الأمة وحاضرها قائمة ومتينة لا تنفصم عراها، على الرغم من الهزائم

التي واجهت الأمة، والانكسارات التي أثخنت روحها، وبالتالي فقد نجح في تمكين حركة التحرّر العربية من مواجهة خصومها العديدين، بمنهج علمي أصيل ذي عمق تاريخي ومصداقية في الماضي والحاضر.

كما نجح حسين مروّة في كتاب «النزعات...» في إحالة الظاهرة التراثية إلى سياقها الاجتماعي والتاريخي، فأظهر، كما يرى (محمود أمين العالم) أنها «ليست معلّقة في فراغ، وليست منزّلة، وليست ثمرة عبقرية فردية خارج زمانها (...)، بل هي، من نشأتها إلى فاعلية وجودها، تتشابك مع الظواهر الإنسانية الأخرى»[1]، وبالتالي فإنّ جهد حسين مروّة في (النزعات...) يُعد جهداً موسوعياً ضخماً سعى فيه المفكّر إلى تقصّي الجوانب المادية في الفلسفة العربية الإسلامية فنجح حيناً، وأخفق حيناً آخر، ويتبلور الإخفاق في نزعة مروّة المسبقة لإرغام الظاهرة التراثية على التقولب ضمن تخطيطات المادية التاريخية، وهو ما سميناه القسر المنهجي والتعسّف الأيديولوجي، وهما شكلان يُخرجان الظاهرة التراثية من سياق تشكّلها التاريخي، ويضعانها في أفق المقولات القالبية الجاهزة.

وسبق لنا أن بيّنا أوجه الإخفاق في تطبيق المنهج المادي التاريخي على التراث الفكري العربي الإسلامي، التي تجلّت في الإحالات المتكرّرة إلى (العجز التاريخي) الذي كان الوجه

---

(1) محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص 88.

الآخر للعجز الذاتي لدى مروّة، أو إلى عجز المنهج التاريخي عن استيعاب هذه الظاهرة أو تلك، مع أنّ مثل هذا الإقرار لا يحمل في مضمونه أي انتقاص من المنهج وصاحبه.

ولعل التعسّف الأيديولوجي والإخفاق المنهجي يتضافران حين يتصدّى مروّة لتحديد الموقع الطبقي لهذا المفكّر أو ذلك الفيلسوف، أو حين ينسب أنصار العقل إلى أيديولوجية المحكومين المتحدّرين من فئات إجتماعية متدنّية المرتبة، فيما ينتمي ممثلو النزعة السلفية إلى أيديولوجية الحكم، ويجعل للعامل الطبقي دوراً مؤثراً في تحديد نزعات الفيلسوف المادية أو المثالية، على الرغم من أنّ هناك شواهد عديدة تؤكد بطلان هذا الحكم.

وعلى الرغم من ذلك، ينجح مروّة في تأكيد بطلان حجج القائلين بعدم وجود مظاهر مادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مع أنه لم يَدّعِ، في الوقت نفسه، بأنّ هذه الفلسفة مادية خالصة، ولذلك اختار «النزعات المادية...» عنواناً لمؤلّفه، على الرغم من اعتراض الكثيرين، ومطالبتهم بتوسيع هامش هذه (النزعات).

كما نجح مروّة، إلى حدّ كبير، في إبطال المقولة التقليدية التي نشأت لدى الباحثين، والقائلة بأنّ الفلسفة العربية الإسلامية فلسفة توفيقية همّها التوفيق بين الدين والفلسفة، حيث عزا هذه المقولات إلى شكل من التناقض بين عنصرين ضمن وحدة الفكر الديني، فضلاً عن كونها هروباً من الاتهام بالإلحاد، ولعل مثل هذا

التفسير، الذي لا يخلو من وجاهة، هو ما جعل مروّة أسير ذرائعية مرتبكة في الكثير من تحليلاته واستنتاجاته.

وما دمنا لم ندرس الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي الإسلامي في العصر الوسيط دراسة موضوعية شاملة تتناول أوجه التطوّر والتصاعد والتنافر في ذلك الواقع، فإنّ دراستنا للتراث - الذي يُعدّ ضمن التشكيلات الفوقية في البناء الماركسي - تبقى أسيرة اجتهادات وتفسيرات لا يعزّزها سوى تلك النتائج التي لم يخفِ مروّة - في مواضع كثيرة - شعوره العميق بأهميتها، وضرورتها، في سبيل تأسيس فهم علميّ للواقع العربي الإسلامي في العصر الوسيط، يتوافق مع أدوات المنهج المادي التاريخي في دراسة التراث الفكري لذلك العصر.

المراجع

1. فرحان صالح، هموم الثقافة العربية، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988.
2. حسين مروّة، من النجف دخل حياتي ماركس، مجلة الطريق، عدد 2/ 3، 1984
3. حسين مروّة، ولدت شيخاً وأموت طفلاً: حوار أجراه معه عباس بيضون، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990.
4. مجلة الآداب (ملف حول حسين مروّة)، عدد 1/ 2، 1988.
5. مجموعة من الكتّاب والمفكرين العرب، حوار مع فكر حسين مروّة، ط1، دار الفارابي، بيروت 1990.
6. حسين مروّة، مرحلة جديدة في دراسة التراث العربي (ندوة)، مجلة الطريق، عدد1، 1979.
7. حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1981،ج1.

8. محمد أركون وآخرون، التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
9. توفيق سلّوم نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، ط1، دار الفكر الجديد، بيروت، 1988.
10. علي حرب وآخرون، الماركسية والتراث العربي والإسلامي، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1980.
11. كمال عبداللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1994.
12. محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1980.
13. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ودار الطليعة، بيروت، 1982.
14. محمد وقيدي، حوار فلسفي: قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1985.
15. جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط1، دار الساقي، لندن، 1993.
16. مهدي عامل وآخرون، حسين مروّة: شهادات في فكره ونضاله، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1981.
17. محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر

العربي المعاصر (ب.ط)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، (ب.س).
18. محمد إبراهيم نقد، في حوار حول النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، دار الفارابي، بيروت، 1992.
19. حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1981، ج2.
20. حسين مروّة وآخرون، دراسات في الإسلام، ط3، دار الفارابي، بيروت، 1985.
21. جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (ب ط) مطبعة السعادة، مصر، 1952.
22. فهمي جدعان، المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، دار الشروق، عمّان، 1989.
23. محمد غلّاب، المعرفة عند ابن عربي، إشراف د. إبراهيم مدكور، ط1، القاهرة، 1969.
24. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
25. سالم بنحميش، معهم حيث هم، ط1، بيت الحكمة، الدار البيضاء، 1988.

موسى برهومة

كاتب وصحافي وأكاديمي

مواليد عمّان - الأردن 1966

عضو نقابة الصحفيين الأردنيين

عضو رابطة الكتّاب الأردنيين

عضو اتحاد الكتّاب والأدباء العرب

دكتوراة في الفلسفة (تأويل النص الديني). الجامعة الأردنية - عمّان. 2010

ماجستير في الفلسفة (الفكر العربي المعاصر). الجامعة الأردنية - عمّان. 1997

بكالوريوس في الأدب العربي. الجامعة الأردنية - عمّان. 1988

أستاذ مشارك في كلية محمد بن راشد للإعلام - الجامعة الأمريكية في دبي AUD

عمل أستاذاً مساعداً في كلية الآداب. جامعة فيلادلفيا - الأردن

ترأس تحرير صحيفة «الغد» اليومية الأردنية

ترأس تحرير صحيفة «في المرصاد» الإلكترونية

ترأس تحرير صحيفة «ذوات» الثقافية الإلكترونية الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. الرباط. المغرب

ترأس تحرير مجلة «ألباب» الفصلية المحكّمة التي تعنى بالدين والسياسة والأخلاق الصادرة عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

عمل مديراً لتحرير الدائرة الثقافية في جريدة (الرأي) الأردنية

عمل مديراً لتحرير الدائرة الثقافية في جريدة (الأهالي) الأسبوعية الأردنية

كاتب صحافي في صحف ومجلات عربيّة وصحف إلكترونية في شؤون السياسة والثقافة والفكر والقضايا الاجتماعية والإسلام السياسي منذ العام 1985.

الكتب المنشورة:

1 - هذا كتابي - نصوص نثرية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت1997

2 - التراث العربي والعقل المادي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - الطبعة الأولى- 2004

3 - الناطقون بلسان السماء - المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، بالتعاون مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط 2014.

الفهرس

الإهداء.. 5

تقديم 7

هذه الدراسة.................................. 13

مقدمة الطبعة الثانية

هل نقتل حسين مروّة مرةً أخرى من أجل إحيائه؟! 19

الفصل الأول

حياة حسين مروّة وتطوّره المعرفي 35

الفصل الثاني

اشتغال حسين مروّة في التراث الفكري الإسلامي......53

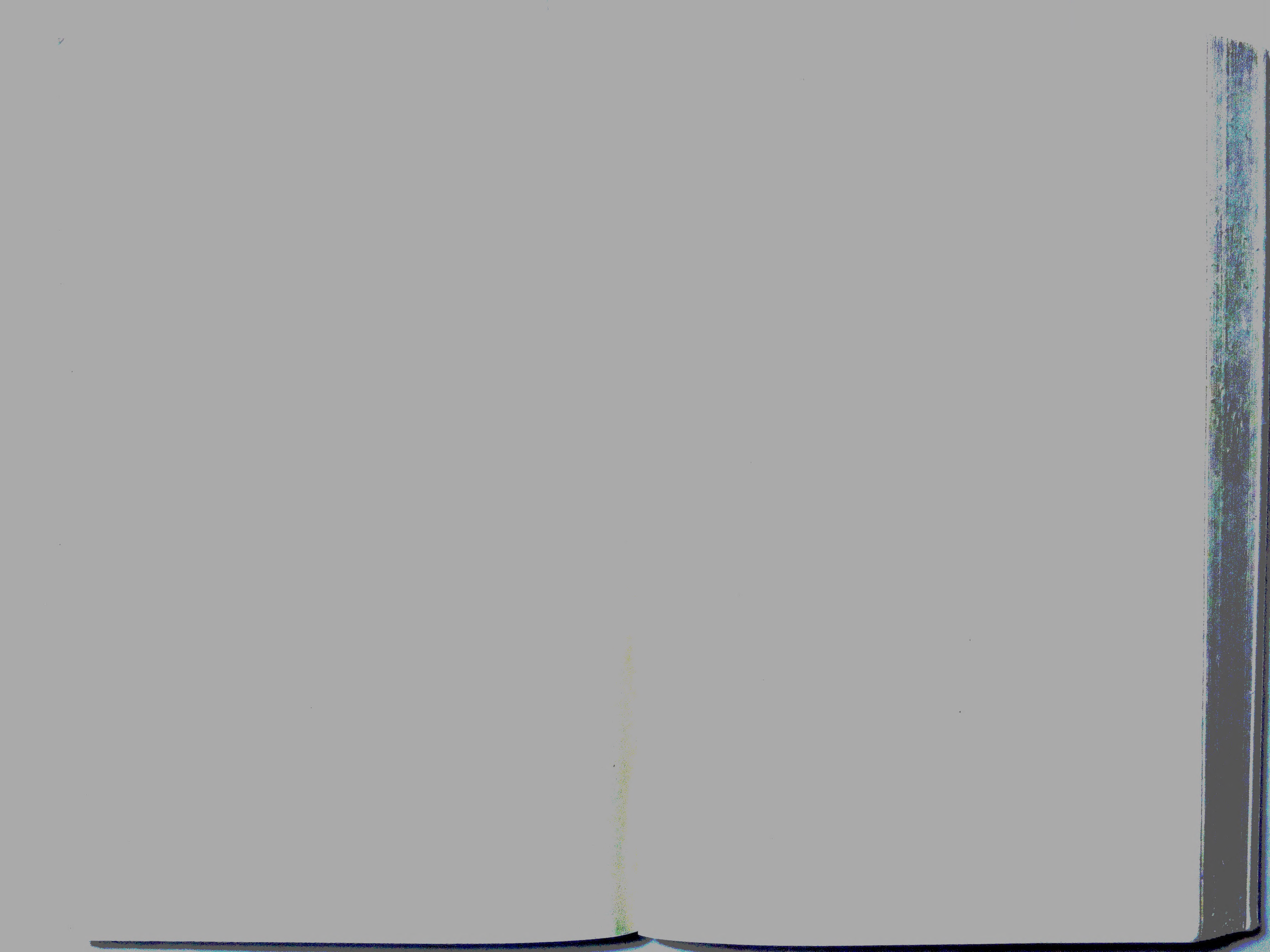
الفصل الثالث

مدى نجاح مروّة في تطبيق المنهج المادي 77

خلاصة 107

خاتمة 115

المراجع.. 119



التراث العربيّ والعقل المَاديّ

د. موسى برهومة

لم يَحْظَ حسين مروّة، حتى إنجاز هذا العمل، بما هو أهلٌ له من الدرس العملي الرصين، برغم ما حظي به اسمه من انتشار واهتمام في أوساط «المثقفين» على وجه الخصوص، وعند الملتزمين بالفكر والممارسة السياسيَّيْن على وجه أخص. وقد تقدَّمَ نضالُه السياسيّ ورحيلُه الفاجع على أيّ أمر آخر، وبخاصة على دلالة عمله النظريّ الفكريّ الذي جسّده في كتابه الذائع الصيت «النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة».

ووُفِّق موسى برهومة، في إبراز الغائيّة القصوى التي تثوي وراءَ مشروع حسين مروّة، وهي توظيف التراث العربيّ الإسلاميّ في المواقف الأيديولوجيّة الطبقيّة، وفي ربط حركة التحرر العربيّة المعاصرة بالنزعات الماديّة في الحضارة الإسلاميّة، وهو موقف يجعل من حسين مروّة أحد أبرز المفكّرين العرب المعاصرين الذين ذهبوا إلى أنّ التراث يحمل في طيّاته «نزعات حيّة» يمكن استخدامها وتوظيفها في عمليات التغيير والتقدّم، بل والثورة أيضاً.

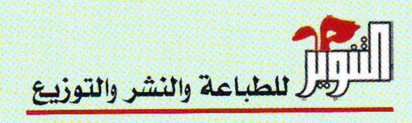
أما دراسة موسى برهومة فهي ذاتُ خِصال بارزة: فهي لا تقصّر في استحضار آراء وتحليلات جميع الذين عُنوا بأعمال حسين مروّة، وهي تقارب ذلك كلّه مقاربة موضوعيّة، وهي لا تقع في شراك النظر الأيديولوجيّ برغم السمة الأيديولوجيّة الغالبة على الموضوع، وهي - بنزوعها التحليليّ النقديّ - تستجيب استجابة مطابقة لمتطلّبات البحث العلميّ الرصين الذي جسّده موسى برهومة بلغة دقيقة مُحْكَمة، وبأسلوب جاذب شائق، وبفكر واعٍ، لا للقضايا التي عرض لها المفكّر الذي اتّجه إلى دراسته فحسب، وإنما أيضاً لثلّة من قضايا العصر ومشكلاته الرئيسة.

لقد حملتْ إليَّ قراءتي لهذا العمل قدْراً عظيماً من الفائدة والمتعة، وأنا أرجو أن تحملَ للقارىء ما لا يقلّ عن هذا القدْر.

د. فهمي جدعان

لوحة الغلاف للفنان جمال الترك


ISBN 978-977-6483-88-0



للطباعة والنشر والتوزيع

تونس - بيروت - القاهرة